مختصر شرح العقيدة الطحاوية

صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ

اختصره عبدالله بن أحمد السبيعي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد :

فهذا اختصار لشرح الطحاوية للشيخ العلامة صالح آل الشيخ

وقد راعيت في هذا الاختصار امورا :

١-عدم حذف أي مسألة من مسائل الشرح اذ من المعلوم ان الشيخ صالحا جعل شرحه على مسائل

٢- لم اتصرف في عبارة الشيخ وقد عرف عن الشيخ حفظه الله دقته في تعبيره وعلو عبارته

٣-حذفت الاستطرادات التي قد يكون أكثرها خارج موضوع الباب

٤-الاقتصار على دليل أو دليلين فقط للمسألة وحذف ما زاد على ذلك الا ما دعت الفائدة لعدم حذفه لتوجيه فهم خاطئ ونحو ذلك

٥-الابقاء على كثير من الاسئلة التى تكون في نهاية الدرس اما لأهمية السؤال أو لازالة اشكال أو لغير ذلك من الاسباب

وأسأل الله ان يكون هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وصلى الله على عبده ورسوله محمد

اختصره عبدالله بن أحمد السبيعي

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّه الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ للَّه رَبِّ الْعَالَمِينَ.

قَالَ الْعَلَّامَةُ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ أَبُو جَعْفَرٍ الْوَرَّاقُ الطَّحَاوِيُّ -بمصْرَ- رَحِمَهُ اللَّهُ:

هَذَا ذِكْرُ بَيَانِ عَقِيدَةِ أَهْلِ السنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، عَلَى مَذْهَبِ فُقَهَاءِ الْمِلَّةِ: أَبِي حَنِيفَةَ النُّعْمَانِ بْنِ ثَابِتٍ الْكُوفِيِّ، وَأَبِي يُوسُفَ يَعْقُوبَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْأَنْصَارِيِّ، وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الشَّيْبَانِيِّ - رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ- وَمَا يَعْتَقِدُونَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، وَيَدِينُونَ بِهِ رَبَّ الْعَالَمِينَ.

[الشرح]

هذه المقدمة اشتملت على مسائل:

الأولى منها: أن هذه (عَقِيدَة)، والعقيدة فَعِيلَة بمعنى مفعول؛ يعني معقودا عليه،

وهذا اللفظ لفظ (العقيدة) كما ذكرتُ راجع إلى علم القلب؛ لأنه هو الذي يُعقد الشيء الـ ـذي فيه، وأما العمليات فهذه من الإيمان -كما هو معروف- لكن موردها عمل الجـ ـوارح لـ ـذلك لم تدخل في العقيدة.

وهناك ألفاظ مرادفة للعقيدة للدِّلالة على ما ذكرنا وهي: التوحيد، السنة، الشريعة، وأشباه ذلك.

فمنها ما يكون مختصًّا بالعقيدة كالتوحيد، ومنها ما يكون لها ولغيرها كالسنة والشريعة،

المسألة الثانية: قوله (أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ) وأهل السنة والجماعة، هذا لفظ أُطلق في أواخر القرن الثاني الهجري على أتباع الأثر والمخالفين للفرق المختلفة الذين خرجوا عـ ـن طريقـ ـة الصـ ـحابة والتابعين، وأول من استعمله بعض مشايخ البخاري رحمهم الله تعالى، وجمع بين لفظين بين (السُّنَّة) و(الْجَمَاعَة)؛ لأن هناك من يدّعي اتّباع السنة ولكنه لا يكون مع الجماعة، وهناك من يـ ـدعو إلى الجماعة دون اتّباع السنة، فصارت طريقة أهل الحديث والأثر أتباع السلف الصالح مشتملة على شيئين اتّباع (السُّنَّة) و(الْجَمَاعَة)، وكل منهما في الحقيقة لازم للآخر

المسألة الثالثة: أنّ هذه العقيدة التي ذكرها الطحاوي رحمه الله بُنيت على مذهب فقهاء الملـ ـة: أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن. وهؤلاء عند أهل الحديث والأثر وافقوا السنة والجماعـ ـة في أكثر المسائل، لكنهم خالفوهم في أصل عظيم من أصول الدين ألا وهو الإيمان، ولهذا أُطلق عليهم مرجئة الفقهاء، فهُم مرجئة لأنّ كلامهم في الإيمان كلام المرجئة لأنهم أرجَؤُوا العمل عن مسـ ـمى الإيمان،

فإذن يظهر من هذا التقديم أن هذا المؤلَّف مبني على كلام أهل السّنة والجماعة بعامة، وعلى مذهب مرجئة الفقهاء في الإيمان بخاصة.

وهذا هو الواقع فعلا؛ فإنّ كلامه في الإيمان هو كلام المرجئة.

فإذن قوله (أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ) يُدخِل فيهم المرجئة؛ مرجئة الفقهاء، وهذا منه يدلّ على أنّ مدلول (أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ) يشمل أهل الحديث والأثر ويشمل الماتُريدية والأشاعرة، وهذا باطل،.

فإذن هذه المسألة مسألة الإيمان من مسائل الأصول العظيمة فلا يكون من نفاها –يعني من نفى دخول العمل في مسمى الإيمان– على طريقة أهل السنة والجماعة أتباع الحديث والأثر؛ لمخالفة قولهم للنصوص الكثيرة الدالة على أنّ العمل من الإيمان –كما سيأتي تقريره في موضعه إن شاء الله تعالى–.

المسألة الرابعة: قوله (وَمَا يَعْتَقِدُونَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ) وهذه الكلمة (أُصُولِ الدِّينِ) يُعبر بها عن العقيدة؛ لأنّ التعبير عن العقيدة صار فيه اشتراك:

فيُعبَّر عنها –عن العقيدة– عند أهل الحديث بما ذكرنا لك من العبارات: العقيدة، السنة، التوحيد، الشريعة.

وعبّر عنها المخالفون بعلم الكلام،

نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ –مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ–: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ.

[الشرح]

قوله (نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ –مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ–: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ.)، قوله (نَقُولُ) هذا لأنه لا يُكتفى في الاعتقاد باعتقاد القلب؛ بل لا بد من قول اللسان، وأعظم قول اللسان وكافيه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله؛ لأن العقيدة الصحيحة اعتقاد بالجنان، وقول باللسان حتى يكون الإيمان صحيحا، ثم امتثال العمليات في الأمر والنهي.

وكلمة (التوحيد) هذه مصدر: وَحَّدَ، يُوَحِّدُ، تَوْحِيدًا؛ يعني جعل الشيء واحدا،

ومعنى التوحيد –كما ذكرنا– جعل الشيء واحدا في اللغة، فتوحيد الله معناه أنْ تجعل الله واحدا؛ واحد فيما وحّد الله جل وعلا به نفسه فيه بما دلّت عليه النصوص، والنصوص دلّت على أن الله واحد في ربوبيته، واحد في إلهيته، واحد في أسمائه وصفاته.

إذن فالتوحيد في الكتاب والسنة راجع إلى:

توحيد الربوبية.

توحيد الإلهية.

توحيد الأسماء والصفات.

وهذا على التقسيم المشهور، وقسّمه بعض أهل العلم إلى تقسيم آخر وهو أن توحيد الله ينقسم إلى قسمين؛ ينقسم:

إلى توحيد في المعرفة والإثبات.

وإلى توحيد في القصد والطلب.

وعَنَى بقوله "في المعرفة والإثبات" في معرفة الله جل وعلا بأفعاله، وهذا هو الربوبية و"الإثبات" له فيما أثبت لنفسه، وهذا هو الأسماء والصفات.

وقوله "في القصد والطلب" وهو توحيد الإلهية.

وتقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام: الربوبية والألوهية والأسماء والصفات. جاء في عبارات المتقدّمين من أئمة الحديث والأثر، فجاء عند أبي جعفر الطبري في تفسيره وفي غيره من كتبه، وفي كلام ابن بطة، وفي كلام ابن منده، وفي كلام ابن عبد البر، وغيرهم من أهل العلم من أهل الحديث والأثر، خلافا لمن زعم من المبتدعة أنّ هذا التقسيم أحدثه ابن تيمية، فهذا التقسيم قديم يعرفه من ط الع الكتب أهل العلم التي ذكرنا.

إذا تقرر ذلك:

فمعنى توحيد الربوبية: اعتقاد أنّ الله واحد في أفعاله سبحانه لا شريك له، وأفعال الله جل وع لا منها خَلْقُه سبحانه، ومنها رَزقه وإحياؤه وإماتته، وتدبيره للأمر وإغاثته للناس ونحو ذلك.

يعني أن توحيد الربوبية راجع إلى أفراد الربوبية التي هي السيادة والتصرف في الملكوت، فكلُّ م ا رَجَع إلى السيادة والتصرف في الملكوت رجع إلى توحيد الربوبية.

وتوحيد الإلهية: هو توحيد الله بأفعال العبيد، توحيد في القصد والطلب؛.

وتوحيد الأسماء والصفات: هو جعل الله جل وعلا واحدا لا مِثْل له في أسمائه وصفاته

والإيمان بتوحيد الربوبية ونفي الشِّركة في الربوبية على درجتين:

الدرجة الأولى: واجبة على كل مكلَّف، ومن لم يأتِ بها فليس بموحّد، وهو ما ذكرنا من الاعتقاد بأنّ الله واحد في ربوبيته؛ في أفعاله سبحانه، فهو الخالق وحده، وهو الرزّاق وحده، ..

المرتبة الثانية من الإيمان بتوحيد الربوبية: وهي مرتبة للخاصة ولأهل العلم وه ي ش هود آث ار الربوبية في خَلْق الله جل وعلا، وهذه بحيث لا يرى غير الله جل وعلا مؤثرا في هذا الملكوت، ولو

كان تأثير معلولات عن علل، أو تأثير مسببات عن أسباب، فإنّه يرى ألاّ مؤثر في الحقيقة ولا خالق إلا الله جل وعلا، وينظر لذلك في الملكوت متفكرا، متدبرا.

وهذه الحال الخاصة وهي مستحبة، وهي لأهل العلم ولأهل الإيمان، وليست واجبة على كل أحد، وهذه عند أهل البدع وأهل الكلام مطلوبة وواجبة لمن كان أهلا لها فيوجبون النظر، ويوجبون التفكر، ولا يصح إيمان أحد عندهم ممن –عند طائفة منهم– كان أهلا للنظر إلا بالنظر، فلو مات المتأهل للنظر من غير نظر لم يكن مؤمنا بربوبية الله جل وعلا، وإنْ كانت تجري عليه أحكام أهل الإسلام في الدنيا فإنهم لا يُجرون عليه أحكام أهل الإسلام في الآخرة على تفصيل مذهب أهل الكلام في ذلك.

النوع الثاني أنْ يعتقد بأن الله جل وعلا لا شريك له في إلهيته سبحانه وتعالى: والإلهية معناها العبادة، يعني لا شريك له في عبادته، كما دلت عليها كلمة التوحيد (لا إله إلا الله وحده لا شريك له)، فيعتقد أن الله جل وعلا ليس معه إله يستحق العبادة

الثالث من أنواع نفي الشريك المشتمل عليه (لا شريك له) نفي الشريك لله في الأسماء والصفات:

وذلك بأنْ يعتقد أنّ الله جل وعلا لا شريك له في كيفية اتصافه بالصفات؛

بقي أن نقول: إنّ في قوله (نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ –مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ–: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ.) إنّ هذه العبارة (لَا شَرِيكَ لَهُ) تفسيرها على طريقة أهل السنة ذكرناها، وأما أهل البدع فيقولون في تفسير (وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ) عبارات مختلفة تجدونها في التفاسير، ويُكثر منها أهل البدع.

وأهل البدع في التوحيد اختلفت عباراتهم؛ وسبب اختلاف عباراتهم في التوحيد أنهم نظروا في تعريف التوحيد إلى حال النصارى وأهل الملل، ففسروا التوحيد بما يخالف ما عليه بعض الطوائف، فقالوا: واحد في ذاته لا قسيم له. يعني نفيا للأقانيم الثلاثة التي هي صور لله جل وعلا مختلفة كما هو اعتقاد النصارى أو طائفة من النصارى، وكذلك اعتقاد الثِّنَوِيَّة والذين يقولون: إن ثَم إلهين، هو إله واحد لكن له أقنومان؛ شيء للخير وشيء للشر.

[الأسئلة]:

س١/ قد يُفهم من الدرجة الثانية من توحيد الربوبية نفي الأسباب وآثارها؟

ج/ لا يُفهم ذلك؛ لأن المقصود أن يرى، أن يشهد آثار الأسماء والصفات، وشُهود آثار الأسماء والصفات هذا ليس نفيا للأسباب؛ بل هو جعل الأسباب أسبابا، وعدم مجاوزتها لكونها أسبابا، فيرى أنّ الفاعل هو الله جل وعلا، وأنه سبحانه أجرى الأسباب بجعلها أسبابا، وأنه تعالى سبحانه

وتعالى عنها مسبباتها، وأنّ العلل تُنتج معلولاتها، وأنّ المؤثرات تنتج الآثار، إلى غير ذلك مما هو معلوم من اعتقاد أهل التوحيد.

س٣/ بعض أهل العلم يقسّم التوحيد إلى أربعة أقسام: توحيد الإلهية، توحيد الربوبية، توحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الحاكمية. فهل هذا التقسيم صحيح أم لا؟

ج/ توحيد الحاكمية داخل إما في توحيد الربوبية أو في توحيد الإلهية أو فيهما معا؛ لأن الله جل وعلا جعل الحكم إليه سبحانه بقوله ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾، فالحاكمية من جهة تحاكم الناس هذا فعْل العبد، وفعْل العبد داخل في توحيد الإلهية، لهذا أَدخل إمام الدعوة مباحث هذا النوع من التوحيد في "كتاب التوحيد" فعقد عدة أبواب في بيان هذه المسألة العظيمة المهمة.

ولهذا نقول: إن إفراده بالذكر لا يصلح؛ لدخوله في توحيد الإلهية، فهو من ضمن مسائله الكثيرة.

لكن قد يُقسم التوحيد عند طائفة من أهل العلم إلى أربعة أقسام ويجعلون الرابع توحيد المتابعة؛ يعني متابعة النبي عليه الصلاة والسلام، وهم يقصدون بهذا التقسيم ما دلت عليه الشهادتان فإذا قالوا: توحيد الله. قالوا: ينقسم إلى ثلاثة أقسام. وإذا قالوا: التوحيد. بدون الإضافة إلى الله جل وعلا، جعلوه أربعة أقسام؛ ثلاثة مختصة بالله جل وعلا، والرابع هو توحيد المتابعة للنبي عليه الصلاة والسلام، لأنْ لا يُتّبع في التشريع غير المصطفى عليه الصلاة والسلام.

نَقُولُ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ -مُعْتَقِدِينَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ-: إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ.

وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ، وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ.

قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ.

[الشرح]

هذه الجمل الثلاث وهي قوله (وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ، وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ.) تفصيل لما يعتقده في توحيد الله جل وعلا، والتوحيد -كما ذكرنا- منقسم إلى الأقسام الثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وتوحيد الإلهية.

فقوله (وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ) راجع إلى توحيد الأسماء والصفات والأفعال.

وقوله(وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ) راجع أو مُثْبِتٌ لتوحيد الربوبية.

وقوله(وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ) مثبت لتوحيد العبادة والألوهية.

والجملة الأولى في هذا اليوم هي قوله (وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ) والكلام عليها يكون في مسائل:

المسألة الأولى: أن قوله (وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ) مأخوذ من قول الله جل وعلا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾

والمسألة الثانية: أنّ قوله(وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ) راجع لنفي المماثلة، وهذا هو الذي جاء في الكتاب والسنة أنْ يُنفى عن الله جل وعلا أن يماثل أحدا أو شيئا من خلقه، وكذلك يُنفى عن المخلوق أن يكون مماثلا لله جل وعلا.

وإذا كان كذلك، فالمماثلة أو التمثيل أو المِثلية تُعَرَّف بأنها المساواة في الكيف والوصف:

والمساواة في الكيفية راجعة إلى أن يكون اتصافه بالصفة من جهة الكيفية مماثل لاتصاف المخلوق، كقولهم: يد الله كأيدينا وسمعه كأسماعنا وأشباه ذلك.

إذا تقرر ذلك، فإن اعتقاد المماثلة في الكيفية أو في الصفات على النحو الذي ذكرتُ هذا تمثيل يَكْفُر صاحبه،

المسألة الثالثة: الفرق ما بين المماثلة والمثلية وبين التشبيه، ولتقرير ذلك فانتبه إلى الذي جاء نفيه في الكتاب والسنة إنما هو نفي المماثلة، أما نفي المشابهة –مشابهة الله لخلقه– فإنها لم تُنْفَ في الكتاب والسنة؛ لأن المشابهة تحتمل أن تكون مشابهة تامة، ويحتمل أن تكون مشابهة ناقصة، فإذا كان المراد المشابهة التامة فإنّ هذه المشابهة هي التمثيل وهي المماثلة، وذلك منفي، لقوله تعالى﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فإذن لفظ المشابهة ينقسم:

إلى موافق للمماثلة، الشبيه موافق للمثيل وللمِثْل.

وإلى غير موافق.

يعني قد يشترك معنى الشبيه والمثيل ويكون المعنى واحدا، إذا أُريد بالمشابهة المشابهة التامة في الكيفية وفي تمام معنى الصفة.

وأما إذا كان المراد بالمشابهة المشابهة الناقصة وهي الاشتراك في أصل معنى الاتصاف، فإن هذا ليس هو التمثيل المنفي، فلا يُنفى هذا المعنى الثاني، وهو أن يكون ثم مشابهة بمعنى أن يكون ثم اشتراك في أصل المعنى.

وإذا كان كذلك فإن لفظ الشبيه والمثيل بينهما فرق –كما قررتُ لك– ولفظ المشابهة لفظ مجمل لا ينفى ولا يثبت، وأهل السنة والجماعة إذا قالوا: إن الله جل وعلا لا يماثله شيء ولا يشابهه شيء. يعنون بالمشابهة المماثلة، أما المشابهة التي هي الاشتراك في المعنى فنعلم قطْعا أنّ الله جل وعلا لم ينفها؛ لأنه سبحانه سمّى نفسه بالعزيز، وسمّى بعض خلقه بالعزيز، وأشباه ذلك، فدل على أن الاشتراك في اللفظ وفي بعض المعنى ليس هو التمثيل الممتنِع؛

وأثبت اشتراكا في الصفة، وإذا قلتُ اشتراكا ليس معنى ذلك أنها من الأسماء المشتركة في الصفات، لكن أثبت اشتراكا في الوصف يعني شركة فيه، فإن الإنسان له ملك والله جل وعلا له الملك، والإنسان له سمع والله جل وعلا له سمع، والإنسان له بصر والله جل وعلا له بصر، وهذا الإثبات فيه قدْر من المشابهة، لكنها مشابهة في أصل المعنى، وليست مشابهة في تمام المعنى ولا في الكيفية، فتحصّل من ذلك أن المشابهة ثلاثة أقسام:

الأولى: مشابهة في الكيفية، وهذا ممتنع.

والثاني: مشابهة في تمام الاتصاف ودلالة الألفاظ على المعنى بكمالها، وهذا ممتنع.

والثالث: مشابهة في معنى الصفة؛ في أصل المعنى، وهو مطلق المعنى وهذا ليس بمنفي.

المسألة الرابعة: على قوله (وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ) أنّ إثبات الصفات لله جل وعلا قاعدته مأخوذة من هذه الجملة (وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ)، فإثبات الصفات مأخوذ من قوله سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

فطريقة أهل السنة أن النفي يكون مجملا وأن الإثبات يكون مفصلا

المسألة الخامسة: أن قوله تعالى﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾الذي هو دليل (وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ)، قد اختلف فيه المفسرون في معنى الكاف في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، والكاف هنا، على أي شيء تدل؟ على أقوال:

الأول منها: أن الكاف هذه بمعنى مِثْل، فيكون معنى قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ليس مِثْلَ مِثْلِه شيء، مبالغة في النفي عن وجود مِثْل المِثْل، فكيف يوجد المِثْل، فَنَفْيُه من باب الأولى.

ومجيء الكاف بمعنى الاسم هذا موجود في القرآن وكذلك في لغة العرب:

فأما مجيئه في القرآن –مجيء بمعنى الاسم، وهي حرف– كما في قوله جل وعلا﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ فقوله ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ عَطَفَ الاسم على الكاف التي هي في قوله ﴿كَالْحِجَارَةِ﴾؛ ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ﴾، ومعلوم أن الاسم إنما يعطف على الاسم، فقوله ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾ يعني فهي مثل الحجارة أو أشد قسوة من الحجارة.

ومجيئه في اللغة أيضا ظاهر ومحفوظ، كقول الشاعر:

لو كان في قلبي كقدر قلامة ... حبا لغيرِك ما أتتك رسائلي

وقوله(لو كان في قلبي كقدر قلامة) هذا جعل شبه الجملة الجارّ والمجرور (في قلبي) مقدم، وجعل الاسم (كقدر) لكون الكاف بمعنى (مِثْل)؛ يعني لو كان في قلبي مِثْل قدر قلامة.

وهذا التوجيه الأول لطائفة من المفسرين لأن الكاف بمعنى (مِثْل) على ما ذكرنا، وهذا التوجيه لهم وجيه وظاهر في اللغة ومستقيم المعنى أيضا في الآية .

الثاني: أنّ الكاف في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هذه صلة، وهي التي تسمى عند النحويين زائدة؛ وزيادتها ليس زيادة للفظ، وإنما هو زيادة لها لكون المعنى زائدا، ليست زائدة بمعنى أن وجودها وعدم وجودها واحد، حاشا وكلا أنْ يكون في القرآن شيء من ذلك، وإنما تُزاد ليكون مبالغة في الدلالة على المعنى، فقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تكون الكاف صلة ومجيء الصلة في مقام تكرار الجملة تأكيدا، كما حرره ابن جِنِّي النحوي المعروف في كتابه "الخصائص" حيث قال: إنّ الصلة والزيادة تكون في الجمل لتأكيدها وتكون مقام تكريرها مرتين أو أكثر. أو كما قال، فيكون معنى قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾: ليس مِثْلَه شيء، ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، وهو السميع البصير. وهذا تفهمه العرب في كلامها.

جاءت الزيادة بالصلة في مواضع كثيرة من القرآن كقوله جل وعلا﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ ، فقوله ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ﴾ يعني: فبرحمة من الله لنت لهم، فبرحمة من الله لنت لهم. يعني ليس من جهتك وإنما هو رحمة من الله سبحانه وتعالى، وكقوله جل وعلا ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ﴾ يعني: فبنقضهم ميثاقهم لعناهم، فبنقضهم ميثاقهم لعناهم. وكقول ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ في أحد وجهي التفسير.

إذا تقرر لك ذلك فالوجه الأَوْلى من هذين التفسيرين هو الثاني من كون الكاف صلة زائدة في مقام تكرير الجملة؛ يعني أنّ النفي أُكِّد فتكون أبلغ من أنْ يُنفى مِثْل المِثْل؛ لأنه قد يشكل في نفي مثل المثل أن يكون نفيُ المِثْلية الأولى ليس مستقيما دائما، أو ليس مفهوما دائما. أما الثاني فإنه واضح من جهة العربية، وواضح من جهة العقيدة، وواضح من جهة دِلالته على تأكيد النفي الذي جاء في الآية.

هذا خلاصة الكلام على قوله (وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ).

ثم قال رحمه الله تعالى (وَلا شَيْءَ يُعْجِزُهُ)، وفي الكلام على قوله (وَلا شَيْءَ يُعْجِزُهُ) مسائل:

المسألة الأولى: أن هذا منتزع من قوله الله جل وعلا ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾،

المسألة الثانية: أنّ هذه الجملة نأخذ منها قاعدة قَعَّدها أئمة أهل السنة والجماعة وهي: أن النفي إذا كان في الكتاب والسنة فإنه لا يُراد به حقيقة النفي، وإنما يُراد به كمال ضده.

المسألة الثالثة: أنّ قوله (وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ) –كما ذكرتُ لكَ– من أفراد توحيد الربوبية، والتمثيل عن العام ببعض أفراده في التوحيد صحيح؛ لأن دِلالة الخاص على العام مؤكَّدة واضحة لا يمكن أن تخرج دِلالة الخاص عن الأمر الكلي العام.

المسألة الرابعة: على قوله (وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ) أنّ العجز هنا كما في الآية؛ جاء نفيه متعلقا بالأشياء، ودلالة الآية على النفي أبلغ وأعظم في قول المصنّف (وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ)، لأنه جاء في الآية زيادة ﴿مِنْ﴾ التي تنقل العموم من ظهوره إلى النَّصِّيَّة فيه، فقال الله سبحانه﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ فقوله ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ لو قال: وما كان الله ليعجزه شيء. لصَحَّ النفي وصار ظاهرا في العموم، وأما لما قال ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ جاءت زيادة ﴿مِنْ﴾ هذه، لتنقل العموم المستفاد من مجيء النكرة في سياق النفي من ظهوره إلى النَّصِّيَّة فيه.

ومعنى الظهور في العموم: أنّه قد يتخلّف بعض الأفراد على سبيل النُّدْرَة.

وأما النَّصِّيَّة في العموم: فإنه لا يتخلّف عن العموم شيء.

قال بعدها رحمه الله (وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ)، وفي قوله (وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ) مسائل:

الأولى: أنّ هذه الكلمة هي معنى كلمة التوحيد "لا إله إلا الله"، وكلمة التوحيد

المسألة الثانية: أن قوله (وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ) مشتمل على كلمة (إِلَه)، وكلمة (إِلَه) هذه اختلف الناس في تفسيرها.

التفسير الأول لها: أنّ الإله هو الرب، وهو القادر على الاختراع، أو هو المستغني عمّن سواه، المفتقر إلى كل ما عداه. وهذا قول أهل الكلام،

وهذا التفسير بكون الإله هو القادر على الاختراع وهو الرب لأهل الكلام من أجله صار الافتراق العظيم في فهم معنى كلمة التوحيد وتوحيد العبادة وفي فهم الصفات في تحديد أول واجب على العباد.

التفسير الثاني: نأتي للجملة هذه... [1] وأنّ الإله، إله فِعَال بمعنى مفعول يعني مألوه، سُمي إله لأنه مألوه، والمألوه مفعول من المصدر وهو الإلهة، والإلهة مصدر أَلَهَ يَأْلَهُ إِلَهَةً وأُلُوهَةً إذا عبد مع الحب والذل والرضا.

فإذن صارت كلمة الإله هي المعبود، والإلهة والألوهية هي العبودية وهذا التفسير هو الذي تقتضيه اللغة؛ وذلك لأن كلمة "إله" هذه لها اشتقاقها الراجع إلى المصدر إلهة، الذي جاء في قراءة ابن

[1] يوجد مسح في الشريط.

عباس في سورة الأعراف ﴿وَيَذَرَكَ وَإِلَهَتَكَ﴾ يعني ويذرك وعبادتك، وأما مجيءُها في اللغة فهـ ـو كقول الشاعر كما ذكرنا لكم مرارا:

لله درّ الغانيات المـُـ ـ ـدّهِ سبّحن واسترجعن من تألهي

يعني من عبادتي، فالإله هو المعبود، ولا يصح أن يفسَّر الإله بمعنى الرب مطلقـ ـا؛ لأن الخصـ ـومة وقعت بين الأنبياء وأقوامهم، بين المرسلين وأقوامهم في العبودية لا في الربوبية، فالمشركون أثبتـ ـوا آلهة وعبدوهم، كما قال جل وعلا ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُ ـمْ عِـ ـزًّا(٨١)كَلَّـ ـا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ وكقوله ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِـ ـدًا﴾ يعـ ـني أجعـ ـل المعبودات معبودا واحدا.

وهذا يدلُّك على أن هذا النفي في قوله (وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ) راجع إلى نفي العبادة، وهذا القول الثاني هو قول أهل السنة وقول أهل اللغة وقول أهل العلم من غير أهل البدع جميعًا، وهو المنعقـ ـد عليـ ـه الإجماع قبل خروج أهل البدع في تفسير معنى الإله، وهذا هو معنى كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" يعني لا معبود بحق إلا الله جل جلاله.

المسألة الثالثة: راجعة إلى كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" ما معناها؟ معناها: لا معبود حق إلا الله جل وعلا. وكما هو معلوم الخبر في قولك (لا)، خبر (لا) النافية للجنس محذوف (لا إله)، ثم قال (إلا الله)، وحذْفُ الخبر –خبر (لا) النافية للجنس– شائع كثير في لغة العرب كقـ ـول النـ ـبي ﷺ «لاَ عَدْوَى، ..» الخبر كله محذوف، وخبر (لا) النافية للجنس يُحذف كثيرا وبشيوع إذا كان معلوما لدى السّامع، كما قال ابن مالك في الألفية في البيت المشهور: وشاع في ذا الباب –يعني بـ ـاب لا النافية للجنس–:

و َش َاع َ ف ِ ي ذ َا ال ْب َاب ِ إ ِس ْق َاط ُ الخ َب َر إ ِ ذ َا ال ْم ُر َاد ُ م َ ع ْ س ُق ُوط ِه ِ ظ َه َ . ـر

فإذن صار تقدير الخبر بكلمة "حق" صوابا من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ النّزاع بين المشركين وبين الرسل كان في استحقاق العبادة لهذه الآلهة، ولم يكن في وجود الآلهة.

والثانية: أنّ الآية؛ بل الآيات دلت على بطلان عبادة غير الله وعلى أحقية الله جل وعلا بالعبـ ـادة دون ما سواه.

المسألة الرابعة: في إعراب كلمة التوحيد: لا إله إلا الله.

لا: نافية للجنس.

إله: هو اسمها مبني على الفتح.

و(لا) النافية للجنس مع اسمها: في محل رفع مبتدأ.

وحق: هو الخبر؛ وحق المحذوف هو خبر، والعامل فيه هو الابتداء أو العامل فيه (لا) النافية للجنس على الاختلاف بين النحويين في العمل.

وإلاّ الله:

إلا: استثناء؛ أداة استثناء.

الله: مرفوع، وهو بدل من الخبر، لا من المبتدأ؛ لأنه لم يدخل في الآلهة حتى يُخرَج منها؛ لأن المنفي هي الآلهة الباطلة،

وهنا تَنْتَبِهْ إلى أن الخبر لما قدّر بـ "حق" صار المُثبت هو استحقاق الله جل وعلا للعبادة، ومعلوم أنّ الإثبات بعد النفي أعظم دلالة في الإثبات من إثبات مجرد بلا نفي.

وقول القائل "لا إله إلا الله" بل قوله تعالى ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ جمعت بين النفي والإثبات، وهذا يسمى الحصر والقصر، ففي الآية حصر وقصر.

وبعض أهل العلم يعبّر عنها بالاستثناء المفرّغ وهذا ليس بجيد، بل الصواب فيها أن يقال هذا حصر وقصر، فجاءت (لا) نافية وجاءت (إلا) مثبتة ليكون ثَم حصر وقصر لاستحقاق العبادة في الله جل وعلا دون غيره، وهذا عند علماء المعاني في البلاغة يفيد الحصر والقصر والتخصيص، يعني أنه فيه لا في غيره، وهذا أعظم دلالة فيما اشتمل عليه النفي والإثبات.

المسألة الأخيرة: على قوله (وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ) أن هذه الكلمة فيها إثبات توحيد العبادة لله جل وعلا – كما ذكرنا–، وتوحيد العبادة لله جل وعلا لا يستقيم إلا بشيئين كما ذكرنا: بنفي وبإثبات.

فالنفي وحده لا يكون به المرء موحدا.والإثبات وحده لا يكون به المرء موحدا.

قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاء، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاء.لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ. وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ.
لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَفْهَامُ. وَلَا يُشْبِهُ الْأَنَامَ. حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لَا يَنَامُ.
خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ، رَازِقٌ بِلَا مَؤُونَةٍ. مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّةٍ.

[الشرح]

الإمام الطحاوي لم يرتّب هذه العقيدة على ترتيب موضوعيّ منهجي بحيث ينتقل من أنواع الإيمان إلى غيرها، وبين أنواع الإيمان يعني أركان الإيمان وهكذا.

ولهذا نذكر البيان على كل جملة بحسب ما اشتملت عليه،

قال رحمه الله (قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ.) أراد رحمه الله بذلك أن يبيّن أن الله جل وعلا مترّه عمّا خَلق، فهو سبحانه خلق الزمان، والزّمان لا يحويه، وكذلك خلق المكان، والمكان لا يحويه، سبحانه وتعالى، وذكر هنا أنّ الله جل وعلا سبق الزمان، وأيضا سيدوم بعد انتهاء الزمان بلا انتهاء.

وهذا المعنى الذي أراده عبّر عنه بتعبير المتكلمين في أبدية الزمان في الماضي وفي المستقبل، وهذا خروج منهم عمّا جاء في النص من التعبير عن أبدية الزمان من الجهتين؛ وذلك أنّ أبدية الزمان يعني أنّ الله جل وعلا لا يُوصف بأنه ابتدأ في زمان ولا أنه ينتهي في زمان؛ لأن الزمان محدود مخلوق، والله سبحانه وتعالى كان قبل خلقه، وسيبقى سبحانه بلا انتهاء.

هذا المعنى يُعبر عنه المتكلمون ويعبر عنه أهل العقائد المختلفة بأنواع من التعبير منها هذا الذي ذكره الطحاوي.

ومن المعلوم أن التعبير الذي جاء في الكتاب والسنة وقول الحق جل وعلا ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾

والمتكلمون يعنون بكلمة (قَدِيمٌ) غير ما يُعنى بها في اللغة، فإنهم يعنون بالقديم الذي تقدّم على غيره، والغيريّة هنا مطلقة بلا تقييد، فتشمل كل ما هو غير الله جل وعلا يعني من جميع المخلوقات، فيكون قولهم في وصف الله بأنه (قَدِيمٌ) أو في أسماء الله بأنه سبحانه القديم يعنون به المتقدم على غيره مطلقا، وهذا التقدم يشمل كل الأزمنة الماضية وزيادة، وبذلك احترز المصنف رحمه الله بقوله (قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ)؛ لأن كونه متقدما على غيره قد يكون من جهة التقسيم العقلي أنّ له ابتداء سبحانه معروف، وهذا مما لم يأذن الله جل وعلا لنا بعلمه، ولا تدركه أوهامنا ولا عقولنا ولا قلوبنا، فلذاك قال (قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ) وهذا هو معنى كما ذكرت لك اسم الله «الأول الذي ليس قبله شيء».

فإذن تعبير المتكلمين عن الرب جل وعلا عن اسمه الأول بكونه قديم وأنه القديم هذا أرادوا به غير المعنى اللغوي.

وأما المعنى اللغوي فإنّ القديم: هو الذي صار متقدما على غيره، وسيعقبه غيرُه، وقد سبقه غيرُه، كما قال جل وعلا ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾

وإذا كان كذلك فإن القديم لا يوصف الله جل وعلا به كما سيأتي في المسائل.

المؤلف احترز فقال (قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ) وهذا فيه احتراز، جعل الجملة حق في نفسها لكن فيها مخالفة، وعَبّر عن الأبدية بقوله (دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ).

إذا تبين لك ذلك، فعندهم أن القِدَم هو قِدَم الذات –يعني عند المتكلمين وعند الأشاعرة وأشباهه هؤلاء، والمعتزلة– عندهم القِدم حينما يطلقونه يريدون به قدم الذات، وأما قدم الصفات فهذا فيه تفصيل.

فقوله (قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ) يعنون به قِدَم الذات، ودائم الذات، وأما الصفات فلهم فيها تفصيل، وكأنّ الطحاوي درج على ما درجوا عليه لأنه عبّر بتعبيرهم.

إذا تقرر لك ذلك، ففي قوله (قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ) مسائل:

المسألة الأولى: إدراج اسم الله وإدراج القديم في أسماء الله هذا غلط، ولا يجوز، وذلك لأمور.

الأمر الأول: فإن القاعدة التي يجب اتّباعها في الأسماء والصفات ألاّ يُتجاوز فيها القرآن والحديث

والثاني: أنّ اسم القديم منقسم إلى ما يُمدح به، وإلى ما لا يمدح به، واسم القديم لا يمدح به؛ لأن الله وصف به العرجون، والقديم هذا قد يكون صفة مدح وقد يكون صفة ذم.

والثالث: أن اسم القديم لا يدعا الله جل وعلا به، والأسماء الحسنى يدعى الله جل وعلا بها.

وإذا تبين ذلك فننتقل إلى:

المسألة الثانية: وهي ضابط كون الاسم من الأسماء الحسنى؟

والاسم يكون من أسماء الله الحسنى إذا اجتمعت فيه ثلاثة شروط، أو اجتمعت فيه ثلاثة أمور:

الأول: أن يكون قد جاء في الكتاب والسنة، يعني نُصّ عليه في الكتاب والسنة، نُصّ عليه بالاسم لا بالفعل، ولا بالمصدر، وسيأتي تفصيل لذلك.

الثاني: أن يكون مما يدعى الله جل وعلا به.

الثالث: أن يكون متضمِّنا لمدحٍ كاملٍ مطلقٍ غير مخصوص.

وهذه القاعدة نفهم منها أن الإخبار عن الله جل وعلا بأنه (قَدِيمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ) لا بأس به، لكن لا بأس به لأنه مشتمل على معنى صحيح، ولكن من جهة الإخبار، أما من جهة الوصف وصف الله بالقدم فهذا أضيق لأنه لا بد فيه من دليل، وكذلك باب الأسماء وهو تسمية الله بالقديم هذا أضيق فلا بد فيه من اجتماع الشروط الثلاثة التي ذكرتُ لك.

والشروط الثلاثة غير منطبقة على اسم القديم، وعلى نظائره كالصانع والمتكلم والمريد وأشباه ذلك،

لهذا نقول: إنّ هذا الأسماء التي تُطلق على أنها من الأسماء الحسنى يجب أن تكون مثل ما قلنا صفات مدح وكمال ومطلقة غير مختصة، وأمّا ما كان مقيّدا أو ما كان مختصا المدح فيه بحال دون حـ ـال، فإنه لا يجوز أن يطلق في أسماء الله.

ولهذا مثال آخر أبْيَن من ذلك، مثل المريد والإرادة، فإنّ الإرادة منقسمة إلى:

إرادة محمودة؛ إرادة الخير إرادة المصلحة، إرادة النفع، إرادة موافقة للحكمة.

والقسم الآخر إرادة الشرّ، إرادة الفساد، إرادة ما لا يوافق الحكمة، إلى آخره.

وكذلك اسم الصانع لا يقال أنه من أسماء الله جل وعلا؛ لأن الصّنع منقسم إلى ما هـ ـو مواف ـق للحكمة، وإلى ما ليس موافقا للحكمة.

أيضا اسم المتكلم، المتكلم لا يقال في أسماء الله جل وعلا المتكلم؛ لأن الكلام الذي هو راجـ ـع إلى الأمر والنهي، منقسم: إلى أمر لما هو موافق للحكمة؛ أمرٍ بمحمود، وإلى أمرٍ بغير ذلك،

المسألة الثالثة والأخيرة المتعلقة بهذه الجملة: أن قوله (قَدِيمٌ) و(دَائِمٌ) كما ذكرنا عند أهل السـ ـنة يعبّر عنه بالأول والآخر كما جاء في النص.

الجملة الثانية قوله (لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ)، وكونه سبحانه (لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ) ذلك لكمال حياته جـ ـل وعلا وكمال قيوميته

ولهذا قال (لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ) وأراد المصنّف بقوله (لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ) أراد شيئين فيما يظهر:

الأول: أن هذا فيه مزيد وصْل لله جل وعلا بكمال الحياة وكمال القيومية جل وعلا

والثاني: أنّ بعض أهل البدع زعموا أنّ بعض صفات الله جل وعلا تفنى، أو أنّ بعض آثار أسمائـ ـه جل وعلا يبيد، ونحن نطلق القول لأنه جل وعلا لا يفنى ولا يبيد سبحانه وتعالى في ذاته وفي أسمائه وصفاته.

ثم قال (وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ) وهذه الجملة الأدلة عليها كثيرة من الكتاب والسنة؛

وهنا نخلص في هذه الجملة إلى مسائل:

المسألة الأولى: أنه أراد بقوله (وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ) أراد بالإرادة هنا المشيئة، والإرادة؛ إرادة الله جل وعلا منقسمة إلى:

إرادة كونية؛ يعني فيما يحصل في كون الله جل وعلا.

وإرادة شرعية.

أما الإرادة الكونية فكثيرة في النصوص وهي مرادفة للمشيئة، فمشيئة الله هي الإرادة الكونية.

أما المشيئة فلا تنقسم إلى مشيئة كونية وإلى مشيئة شرعية؛ بل هي نوع واحد هو مشيئة في كونه، أما الشرع فإنما يوصف بإرادة شرعية.

فإذا تبين هذا، فإذن قوله (وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ) هذا راجع إلى الإرادة الكونية فقط، والذين لم يفرقوا ما بين الإرادتين وقع منهم الغلط في معصية العاصي وضلال الكافر فيما سيأتي بيانه إن شاء الله.

المسألة الثانية: أنّ قوله (وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ) فيه تداخل مابين إرادة الله جل وعلا وإرادة العبد، وإرادة العبد هي مشيئته، وهي خارجة عن رؤية الحكمة، وأما إرادة الله جل وعلا الكونية فهي منظور فيها بالحكمة، فالله سبحانه يريد ما يوافق الحكمة، والعبد يريد ما لا يوافق الحكمة وقد يريد ما يوافق الحكمة.

المقصود من ذلك أنّ قوله (وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ) هذا موافق لما –أو تضيف عليها عبارة– أنّ ما يريده موافق لمقتضى الحكمة المطلقة سواء وافقت العبد العين أو وافقت المجموع، فالله سبحانه الشر ليس إليه كما وصفه به النبي ﷺ بقوله في الدعاء «وَالشَّرّ لَيْسَ إِلَيْكَ» ففعله سبحانه خير محض، وقد يأذن بالشر المضاف إلى العبد، ولا يكون شرًّا بالنسبة لإرادته سبحانه، والله ما يريد ظلما للعباد، ولا يريد شرا بالعباد، وإنما العباد أرادوا ذلك بأنفسهم، وإذا وقع ذلك فإنما يقع بالإضافة إلى فعل العباد، وليس مضافا إلى الله سبحانه لأنّ فعله سبحانه خير محض.

قال في الجملة بعدها (لا تَبلُغُه الأوْهَامُ، ولا تُدْرِكُه الأفْهَامُ) هذا يَرُد به على المجسمة والمعطلة جميعا،

ففي قوله (لا تَبلُغُه الأوْهَامُ، ولا تُدْرِكُهُ الأفْهَامُ) مسائل:

المسألة الأولى: أن القاعدة العقلية المتفق عليها [1] ....﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ فمعرفة الإنسان باتفاق العقلاء والحكماء واتفاق أهل الشرع أنها إنما تكون شيئا فشيئا، وهذا هو الذي يسمى عند الفلاسفة نظرية المعرفة، أو نظرية حصول المعارف، وهي كما قلنا تأتي شيئا فشيئا وهي مبنية على قسمين:

القسم الأول: أن هناك أشياء يدركها بحواسه؛ باللمس، بالبصر، بالشم، بالذوق، بالسماع، بحواسه يدرك، وهذا نوع من تحصيل المعارف، نوع من المعارف يحصل للإنسان بحواسه، هذا أول ما يبدأ بها الصغير.

---

[1] انتهى الشريط الثاني.

والقسم الثاني: ما يحصل بعقله وإدراكه، وهذا مبني على المقارنة.

وهذا –القسم الثاني– مبني على الأول، وهو أنه يقارن الأشياء مع ما أحسّها، فالمحسوسات الـ ـتي أدركها بعينه وبشمّه وبذوقه وبسمعه وبلمسه للأشياء، هذه تسمي ضـ ـرورية؛ لأن وجودهـ ـا لا يحتاج إلى برهان، وغيرُها مما يحصل به المعرفة، إنما يكون منسوبا عنده لهذه الأشياء، فيرى مثلا هذا العمود، فيراه بإحساسه ذا حجم، ثم يرى عمودا آخر أصغر منه، فيراه مختلفا عنه بالطول، فعقـ ـد المقارنة فقال هذا أصغر من هذا، ثم عقد المقارنة فقال هذا أكبر من هذا، عقد المقارنة بين الألـ ـوان فقال هذا أبيض وهذا أسود وهذا أحمر، عقد المقارنة بين الأشياء الحرارية فقال هذا بـ ـارد وهـ ـذا متوسط وهذا دافئ وهذا حار إلى آخر ذلك.

وهذا نتحصّل منه على القاعدة المتفق عليها بين القائلين بنظرية المعرفة، وهي صحيحة شرعا علـ ـى القدْر الذي ذكرتُ لك بأنه لا يمكن للوَهَم؛ وهم الإنسان، ولا يمكن لفهمه أن يدرك شيئا ولا أن يبلغه وهَمه وفهمه إلا:

- إذا رآه.
- أو أحس بأحد الحواس.
- أو رأى ما يماثله ويشابهه فيقيس عليه.
- أو رأى ما يقيسه عليه ولو لم يَرَ ما يماثله أو يشابهه إذا أمكنه القياس.

المسألة الثانية: الرب جل وعلا لا يمكن تخيله، ولا يمكن أيضا أنْ يُفَكَّر فيه فيُدرك، هذا معنى قول الله جل وعلا ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾

إذن فصار الأمر أنّ إثبات الصفات لله جل وعلا بأنواعها مع قطع الطَّمع في بلوغ الوهَم لها مـ ـن جهة الكيفية والكُنْه، وكذلك من جهة إدراك الأفهام لتمام معناها، فمن الجهتين:

كنه الصفة؛ الكيفية.

وكذلك تمام المعنى.

[الأسئـ . . . ـلة]

س٢/ هل القاعدة التي ذكرتم؛ وهي أن الاسم إذا كان منقسما فإنه لا يطلق على الله، فماذا يقال في اسم الباسط والقابض، فإن هذين الاسمين منقسمين فالبسط يكون للخير وقد أن يكون للشـ ـر، وكذلك القبض قد يكون للخير وقد يكون للشر؟

ج/هذا سؤال جيد، وجوابه راجع إلى معرفة أنّ الأسماء الحسنى منها ما لا يكون كمـ ـالا إلا مـ ـع قرينه، مثل الخافض الرافع، الرافع لما اقترن بالخافض صار كمالا، ومثل القابض الباسط، الله جـ ـل

وعلا قال﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ﴾ القابض الباسط سبحانه وتعالى، الضار النافع جل وعلا، فثَم من الأسماء الحسنى ما لا يكون دالا على الكمال بمفرده، ولا يسوغ التعبيد له، مثل الضار هـ ـو م ـن الأسماء الحسنى، ما نقول عبد الضار وأشباه ذلك، مثل المميت، المحيي المميت، ما نق ـول عبـ ـد المميت؛ لأن هذه الأسماء تطلق على وجه الكمال وتكون حسنى مع قرينتها، لهذا تجد أنها ملازمـ ـة للاسم القرين.

لهذا نقول الباسط صار كمالا بالقابض، فيطلق منفردا لأن كماله باسم الله القابض، والقابض أيضا هو كمال باسم الله الباسط لكنه لا يعبّد له كما يعبد للباسط، ومثله النافع والضار، الضار كماله بالنافع والنافع كماله بالضار، لأنه يدل على القهر والجبروت لله جل وعـ ـلا، وكـ ـذلك المحيـ ـي المميت. وهذا يأتينا عند قوله إن شاء الله (مُميتٌ بلَا مَخَافَة).

س٤/ ورد في الحديث «نعوذ بِوَجْهِك الْكَرِيمِ وَسُلْطَانك الْقَدِيمِ»؟

ج/ هذا معروف في البحث، السلطان هنا المقصود به الخَلق؛ يعني الملكوت أو يقصد بـ ـه الصـ ـفة المتعلقة بذلك، وهذا فيه بحث زيادة على ما ذكرت، ولكن هذه الكلمة لا تعني أن القديم من أسماء الله جل وعلا، أو أنه من صفاته سبحانه؛ لأنه وُصف به سلطانه سبحانه «أَعُوذُ بِوَجْهِ الله الْكَـ ـرِيمِ وَسُلْطَانه الْقَدِيمِ» سلطان الله القديم الذي هو صفة تدبيره سبحانه، وهذه ليست راجعة إلى الاسـ ـم القديم الذي يدل على الذات، كما هو معلوم أن الأسماء تدل على الذات وتدل على الصفات.

نَقُولُ فِي تَوْحِيد اللَّه –مُعْتَقدينَ بتَوْفِيقِ اللَّه–: إنَّ اللَّهَ وَاحدٌ لَا شَرِيكَ لَهُ.

وَلَا شَيْءَ مِثْلُهُ، وَلَا شَيْءَ يُعْجِزُهُ، وَلَا إِلَهَ غَيْرُهُ.قَديمٌ بِلَا ابْتِدَاءٍ، دَائِمٌ بِلَا انْتِهَاءٍ

لَا يَفْنَى وَلَا يَبِيدُ. وَلَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ.

لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَفْهَامُ، وَلَا يُشْبِهُ الْأَنَامَ.

حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لَا يَنَامُ. خَالِقٌ بِلَا حَاجَة، رَازِقٌ بِلَا مَؤُونَة. مُميتٌ بلَا مَخَافَة، بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّة.

مَا زَالَ بِصِفَاتِه قَدِيمًا قَبْلَ خَلْقِه، لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ مِنْ صِفَتِه، وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِه أَزَلِيًّا كَذَلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا.

لَيْسَ مُنْذُ خَلَقَ الْخَلْقَ اسْتَفَادَ اسْمَ "الْخَالِقِ"، وَلَا بِإِحْدَاثِه الْبَرِيَّةِ اسْتَفَادَ اسْمَ "الْبَارِي".

لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرْبُوبَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقَ.

[الشرح]

قال رحمه الله(وَلا يُشْبِهُ الأَنَامَ. حَيٌّ لا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لا يَنَامُ) وكونه جل وعلا حيا، هذا دلّ عليه العقل ودلّ عليه السمع؛

وهذان الاسمان "الحي" و"القيوم" قد قيل فيهما -وهو قول قوي، وله حظ من الترجيح- أنهما اسما الرب جل وعلا الأعظمان،

إذا تبين لك ذلك ففي قوله (حَيٌّ لا يَمُوتُ، قَيُّومٌ لا يَنَامُ) مسائل:

المسألة الأولى: أنّ صفة الحياة مشتركة بين كل مخلوقات الله جل وعلا، وكل حياة لها ما يناسبها، حتى الجماد له حياة تناسبه؛ حتى الشجر والحجر له حياة تناسبه،

و قول المؤلف رحمه الله (خَالِقٌ بلا حَاجَة) ذلك لكمال غناه سبحانه وتعالى وكمال حمده سبحانه.

وكذلك قوله (رَازِقٌ بلا مَؤُونَة) وكونه سبحانه يرزق بلا نفقة ينفقها تُنقص مما عنده سبحانه، وبلا تعب، فهو سبحانه يرزق من يشاء بغير حساب،

[الأسئلة]

س١/ هل يوصف المخلوق بكونه خالقا للأشياء؟

ج/ الجواب: لا، خلْق الأشياء هذا مختص بالرب جل وعلا، أما أن يوصف بكونه خالقا، فنعم، لكن لا يقال خالق للأشياء، الأشياء بيد الله جل وعلا، لكن يخلق ما يناسب.

س٦/ هل يقال: إن الصفات الذاتية راجعة إلى صفة الحياة، والصفات الفعلية راجعة إلى صفة القيومية؟

ج/ لا، لا يقال ذلك من مثل صفة الرحمة ذاتية باعتبار وفعلية أيضا، ولكنها راجعة هي أيضا لقيوميته، فهو سبحانه أقام خلقه على الرحمة.

س٩/ ما حكم تعريف الاسم المضاف إلى الله جل وعلا مثل العبد اللطيف؟

ج/ هذا لا يجوز، هذا نبهنا مرارا أنه لا يجوز كتابة هذه، ولا نُطقها على هذا الشكل، كتابتها العبد اللطيف أو العبد الله، أو العبد العزيز، أو العبد الكريم بهذا الشكل، أن تكون العبد هكذا معرفة، واللطيف معرفة؛ لأن هذا يجعل اسم الله جل وعلا مشتبها أن يكون نعتا للعبد، هذا لا شك يجب دحضه ويجب رده، فتكتب آل منفصلة، ثم عبد اللطيف، حتى تقرأ: آل عبد اللطيف، آل عبد الكريم، آل عبد العزيز، آل عبد الله، آل عبد الوهاب، وهكذا في نظائرها.

خَالِقٌ بِلَا حَاجَةٍ، رَازِقٌ بِلَا مَؤُونَةٍ. مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّةٍ.

مَا زَالَ بِصفَاته قَديمًا قَبْلَ خَلْقه، لَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهِمْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ مِنْ صِفَتِهِ، وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلِيًّا كَذَلكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا.

لَيْسَ مُنْذُ خَلَقَ الْخَلْقَ اسْتَفَادَ اسْمَ "الْخَالِقِ"، وَلَا بِإِحْدَاثِهِ الْبَرِيَّةَ اسْتَفَادَ اسْمَ "الْبَارِي".

لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرْبُوبَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقَ.

وَكَمَا أَنَّهُ مُحْيِي الْمَوْتَى بَعْدَمَا أَحْيَى اسْتَحَقَّ هَذَا الِاسْمَ قَبْلَ إِحْيَائِهِمْ، كَذَلِكَ اسْتَحَقَّ اسْمَ الْخَالِقِ قَبْلَ إِنْشَائِهِمْ.

ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ إِلَيْهِ فَقِيرٌ، وَكُلُّ أَمْرٍ عَلَيْهِ يَسِيرٌ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾

[الشرح]

وقفنا عند قوله (مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ، بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّةٍ.)، وهذا كالجُمَل التي قبله، فيها إثبات كمال الرب جل وعلا، وأنه في كمالاته وصفاته غير مماثل لخلقه؛

والله جل جلاله متَّصِفٌ بصفات الكمال التي مرجعها إلى أنه سبحانه هو الغني الحميد،

وجميع صفات الكمال ترجع إلى صفة الغنى وصفة الحمد له سبحانه، وإلى هذين الاسمين العظيمين الغني والحميد، سواءٌ في ذلك صفات الجلال، أو صفات الجمال، صفات الربوبية، أو الصفات التي ترجع إليها معاني العبودية للرب جل جلاله.

قال هنا (مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ) والمخلوق –البشر أو غير البشر– يعتدي بالإماتة على من يخاف من شره، وهذا دليل النَّقص في المخلوق؛

وأنه سبحانه (بَاعِثٌ بِلَا مَشَقَّةٍ) باعث الخلق بعد موتهم سواءٌ في ذلك بعث المكلَّفين أو بعث غير المكلَّفين بلا مشقة تلحقه سبحانه،

إذا تبين لك ذلك، فإنّ في هذه الجملة من كلامه مسائل؛ أعني قوله (مُمِيتٌ بِلَا مَخَافَةٍ) فيها مسائل:

المسألة الأولى: أن (مُمِيتٌ) اسم فاعل من (أمات) المتعدي والاسم للرب جل وعلا المميت، هو سبحانه المحيي المميت، والمميت صفة كمال مع قرينتها المحيي

المسألة الثانية: معنى (مُمِيتٌ) أي خَلَقَ الموت، فيمن شاء سبحانه؛

والموت عند جمهور أهل السنة ومن وافقهم من غيرهم مخلوق موجود، وهو الذي يعبِّرون عنه بأنّ الموت صفة وُجودية.

وذلك لقول الله جل وعلا ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾

وهذا له أدلة أيضا كثيرة تدل على ما ذكرنا من أنّ الموت ليس عدما للحياة، وإنما هو وجودٌ لصفة ليست هي الحياة، فالحياة وصف صفة، وهو وجود لصفة أخرى، وهذه الصفة الأخرى هي الموت، هذا هو الذي قرّره جمهور أهل السنة.

وقال غير أهل السنة من الفلاسفة وبعض من وافقهم من أهل السنة وهو قول أهل الكلام فيما ذكروه في كتبهم الخاصة بالكلام، قالوا في تعريفهم للموت: الموت عدم الحياة عمّا من شأنه أن يكون حيّا. وهذا التعريف تجده في كثير من كتب التفسير التي ينحو أصحابها منحا أهل الكلام، حتى إن بعضها المنتسبين لمنهج السلف ظن أن هذا التعريف يمشي فنقل بعض النقولات فيها هذا التعريف.

المسألة الثالثة: أنّ الموت متعلّق، يعني إماتة الرب جل وعلا متعلقة بكل شيء، كما قال سبحانه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾

وهناك ما استُثني مما يموت وذلك في قوله جل وعلا ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ والاستثناء هنا في قوله ﴿إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ اختلف فيه أهل العلم على عدة أقوال ترجعون إليها في التفسير.

ومنها أن يكون المستثنى أرواح الشهداء؛

قال بعدها (مَا زَالَ بصفَاته قَديمًا قَبْلَ خَلْقه، لَمْ يَزْدَدْ بكَوْنهِمْ شَيْئًا لَمْ يكُنْ قَبْلَهُمْ منْ صفَته)، قوله (مَا زَالَ بصفَاته قَديمًا قَبْلَ خَلْقه...) إلى آخره، أراد به أنه جل وعلا لم يزل بصفاته؛ متصفا بصفاته قبل أن يخلُق الخلق، فصفاته سبحانه ثابتة له قبل وجود المخلوقات المنظورة، التي تراها الآن، والتي لا تراها مما هو موجود، قال (مَا زَالَ بصفَاته قَديمًا) هذا فيه بحث مرّ معكم في اسم القديم أو في وصف الله جل وعلا بالقدم.

(لَمْ يَزْدَدْ بكَوْنهِمْ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُمْ منْ صفَته) تركيب هذه الجملة كالتالي: لم يزدد شيئا جل وعلا من صفاته، لم يزدد شيئا بكونهم -يعني بوجودهم وإيجادهم وخلقهم- لم يزدد شيئا، وهذا الشيء وُصف أنه لم يكن قبلهم من صفته؛ يعني أنّ الرب جل وعلا ما ازداد شيئا لما عليه سبحانه قبل أن يخلقهم؛ بل هو سبحانه بصفاته قبل أن يخلق الخلق وبعد أن خلق الخلق؛ لأنه لا يجوز أن يعطَّل الرب من صفاته؛ لأن تعطيل الرب من صفاته نقص، والله سبحانه منزّه عن النقص بأنواعه.

وهذا الكلام منه مع ما بعده متصل، ولذلك سنذكر ما يتعلق به من المسائل متتابعا بعد بيان هذه الجمل الآتية:

قال (وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلِيًّا كَذَلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا) يعني أنّ صفات الرب جل وعلا كما أنه لم يزل عليها وهو أولٌ بصفاته وهو أيضا جل وعلا آخرٌ بصفاته سبحانه وتعالى، فصفات الرب جل وعلا أبدية أزلية لا ينفكّ عنه الوصف في الماضي البعيد ولا في المستقبل، بل هو سبحانه وتعالى لم يزدد بخلقه شيئا، لا في جهة الأولية ولا في جهة الآخرية؛ بل هو سبحانه وتعالى لم يزل بصفاته أولا سبحانه وآخرا.

قال(لَيْسَ [بَعْدَ خَلْقِ الْخَلْقِ][1] اسْتَفَادَ اسْمَ "الْخَالِقِ"، وَلَا بِإِحْدَاثِ الْبَرِيَّةِ اسْتَفَادَ اسْمَ "الْبَارِي") أراد بذلك أنه جل وعلا من أسمائه الخالق ومن صفاته الخلْق قبل أن يَخلق، فلم يصر اسمه الخالق بعد أن خلق؛ بل هو اسمه الخالق جل وعلا قبل أن يخلق، ولم يكن اسمه الباري بعد أن برأ الخليقة؛ بل اسمه الباري قبل أن يبرأ الخليقة.

لهذا قال بعدها (لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ وَلَا مَرْبُوبَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلَا مَخْلُوقَ) وقبل أن يكون سبحانه خالقا للخلق؛ يعني قبل أن يكون ثَم مخلوق هو خالق، وقبل أن يكون ثَم مربوب هو جل وعلا هو الرب سبحانه وتعالى.

قال (وَكَمَا أَنَّهُ مُحْيِي الْمَوْتَى بَعْدَمَا أَحْيَى اسْتَحَقَّ هَذَا الاسْمَ قَبْلَ إِحْيَائِهِمْ) فهو سبحانه المحيي قبل أن يكون ثم ميْت، قبل أن يميت الموتى هو المحيي، وكذلك هو المستحق لاسم الخالق قبل إنشائهم (ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

هذه الجمل مترابطة في الدلالة على المعنى الذي ذكرته لك، وهذا المعنى الذي دلّ عليه كلام الطحاوي ترتبط به مسائل مهمة جدا بهذا الموضع، وهذا الموضع مما يظهر منه أنّ الطحاوي رحمه الله خالف ما عليه أهل الحديث والأثر في هذه المسألة العظيمة، وذلك أنّ أصول هذه المسألة قديمة في البحث بين الجهمية وبين المعتزلة وبين الكلابية والأشاعرة وبين الماتريدية وبين أهل الحديث والأثر، والمذاهب فيها متعددة، لهذا نبيّن ما في هذه الجمل من مباحث على مسائل إيضاحا للمقال.

المسألة الأولى: أنّ الناس اختلفوا في اتّصاف الله جل وعلا بصفاته: هل هو متصاف بها بعد ظهور آثارها وأسماء الرب جل وعلا سمي بها بعد ظهور آثارها أم قبل ذلك؟ على مذاهب:

المذهب الأول: هو مذهب المعتزلة والجهمية ومن نحا نحوهم منْ أنّه جل وعلا لم يَصِر له صفات ولا أسماء إلا بعد أن ظهرت آثارُها، فلما خلق صارت له صفة الخلق، وصار من أسمائه الخالق، وذلك على أصلٍ عندهم وهو أن أسماء الله جل وعلا مخلوقة، فلما خلق سمّاه الناس الخالق، وخلق له اسم الخالق.

---

[1] هكذا قرأها الشيخ وهي تختلف عن نسخة قارئ المتن: منذُ خَلَقَ الخلْقَ.

فقبل أن يكون ثَم سامع لكلامه فليس هو سبحانه متكلما، فلما خلق سامعا لكلامه خلق كلاما –عند المعتزلة والجهمية– فأسمعهم إياه، فصار له اسم المتكلم أو صفة الكلام لمّا خلق مَنْ يسمع كلامَه.

المذهب الثاني: هو مذهب الأشاعرة والماتريدية ومذهب طوائف من أهل الكلام في أنّ الرب جل وعلا كان متّصفا بالصفات وله الأسماء، ولكن لم تظهر آثار صفاته ولا آثار أسمائه؛ بل كان زمنا طويلا طَويلا معطلا عن الأفعال جل وعلا، له صفة الخلق وليس ثم ما يخلقه، له صفة الفعل ولم يفعل شيئا، له صفة الإرادة وأراد أشياء كونية مؤجلة غير منجزة وهكذا.

وقالوا هذا فِرارا من قول الفلاسفة الذين زعموا أن هذا العالم قديم، أو أن المخلوقات قديمة متناهية أو دائمة من جهة الأولية؛ من جهة القدم مع الرب جل وعلا.

والمذهب الثالث: هو مذهب أهل الحديث والأثر وأهل السنة؛ أعني عامة أهل السنة، وهو أنّ الرب جل وعلا أولٌ بصفاته، وصفاته سبحانه وتعالى قديمة، يعني هو أوّل سبحانه وتعالى بصفاته، وأنّه سبحانه كان من جهة الأولية بصفاته –كما عبر الماتن هنا بقوله (كَانَ بِصفَاته)– وأنّ صفات الرب جل وعلا لابد أن تظهر آثارها؛ لأنه سبحانه فعّال لما يريد، والرب جل وعلا له صفات الكمال المطلق، ومن أنواع الكمال المطلق أنْ يكون ما أراد سبحانه وتعالى، فما أراده كونا لابد أن يكون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

ومن مذهب أهل السنة والحديث والأثر أنّه سبحانه يجوز أن يكون خلق أنواعا من المخلوقات وأنواعا من العوالم غير هذا العالم الذي نراه، فجنس مخلوقات الله جل وعلا أعمّ من أن تكون هذه المخلوقات الموجودة الآن، فلا بد أن يكون ثَم مخلوقات أَوْجدها الله جل وعلا وأفناها ظهرت فيها آثار أسمائه وصفاته جل وعلا، فإن أسماء الرب جل وعلا وإنّ صفات الرب جل وعلا لابد أن يكون لها أثرُها؛ لأنه سبحانه فعّال لما يريد، فما أراده سبحانه فعله، ووصف نفسه بهذه الصفة على صيغة المبالغة الدالة على الكمال بقوله ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ فما أراده سبحانه كان، وهذا متسلسل –كما سيأتي بيانه– في الزمن الأول، يعني في الأولية وفي الآخرية فهو سبحانه (كَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلِيًّا كَذَلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا).

وهذا ما قيل إنه يسمى بقِدم جنس المخلوقات، أو ما يسمى بالقِدم النوعي للمخلوقات، وهذه من المسائل الكبار التي نكتفي في تقريرها بما أوردنا لكَ في هذا المقام المختصر.

المسألة الثانية: أنّ الطحاوي رحمه الله كأنّه يميل إلى المذهب الثاني؛ وهو مذهب الماتريدية، وهذا من أغلاط هذه العقيدة التي خالف فيها مؤلفها منهج أهل الحديث والأثر

المسألة الثالثة: متصلة بهذا البحث، وهذا البحث من أصعب المباحث التي ستعرض لك في شرحنا لك لهذه العقيدة، لكن نعرضها بشيء من الوضوح والاختصار، وهو ما يسمى بمسألة التسلسل.

والتّسلسل: معناه أنه لا يكون شيء إلا وقبله شيء ترتَّب عليه، أو لا يكون شيء إلا بعده شيء ترتب عليه.

والتّسلسل على اعتبارات:

فالجهة الأولى المعتبرة في بحث التّسلسل صفات الرب جل وعلا: وللناس في التسلسل المتعلق بصفات الرب جل وعلا مذاهب:

الأول: من قال أنّ الرب جل وعلا يمتنع تسلسل صفاته في الماضي، ويمتنع تسلسل صفاته في المستقبل، فلا بد من أمد يكون قد ابتدأ في صفاته أو قد ابتدأت صفاتُه، ولا بد أيضا من زمن تنتهي إليه صفاته، وهذا هو قول الجهمية -والعياذ بالله- وقول طائفة من المعتزلة كأبي الهذيل العلاَّف وجماعة منهم.

الثاني: التسلسل في الماضي ممتنع، والتسلسل في المستقبل لا يمتنع، يعني أنّ الاتصاف بالصفات لا بد أن يكون له زمن ابتدأ فيه، وهذا الزمن قريب من خلق هذا العالَم الذي تعلّقت به الأسماء والصفات أو الذي ظهرت فيه آثار الأسماء والصفات، في المستقبل هناك تسلسل في الصفات يعني عدم انقطاع للصفات، وهذا هو قول أهل الكلام والأشاعرة والماتريدية.

القول الثالث: المذهب الثالث؛ مذهب أهل السنة والحديث وهو أنّ التسلسل ثابت في الماضي وثابت في المستقبل، وثبوته في الماضي غير متعلق بخَلقٍ تتسلسل فيهم الصفات وتظهر فيهم آثار الصفات، بل يجوز أو نقول بل تتنوع التعلقات باختلاف العوالم، وفي المستقبل يعني في الآخرة هو جل وعلا آخر بصفاته سبحانه وتعالى، فهناك تسلسل في جهة المستقبل.

مقتضى القسمة أن يكون ثَم قسم رابع: وهو أنه لا تسلسل في المستقبل وهناك تسلسل في الماضي، هذا مقتضى السبر والتقسيم في القسمة، وهذا لا قائل به من المذاهب المعروفة، يعني لا يعرف أنّ أحدا قال بهذا القسم.

إذا تبين لك ذلك، فإن هذه المسألة بُحثت أولا -مسألة التسلسل- قبل بحث المسألة الأولى التي ذكرناها لكم من جهة مذاهب الناس في الصفات وتعلقها بالخلق؛ يعني ثلاثة المذاهب التي ذكرناها، فلما بُحث التسلسل نتج منه البحث الأول، لهذا إذا أردت أن تفهم جهة التسلسل تفهم أثرها الذي ذكرته لك في الأول؛ لأن كُلاًّ من هاتين المسألتين مرتبط بالمسألة الأخرى.

الجهة الثانية من الاعتبار تسلسل المخلوقات: تسلسل في صفات الخالق ذكرناه، والجهة الثانية من الاعتبار التسلسل في المخلوقات، و التسلسل في المخلوقات للناس فيه مذهبان فيما أعلم:

الأول: تسلسل في الماضي، وهذا ممتنع عند عامة الناس إلا الفلاسفة الذين قالوا إنه لا عالَم إلا هذا العالم، وأن هذا العالم لم يزل في الماضي، وأنه ما من عِلَّة فيه إلا وهي مؤثّرة لمعلول فيه أيضا، وأن هذا العالم ترتب التسلسل فيه الآخر عن الأول والثاني عما قبله وليس ثم غيره.

نقول: إن هذا من هذه الجهة عامة الناس عدا الفلاسفة على ما ذكرنا، يعني اتفق عليها معتزلة وأهل السنة على أنّ التسلسل؛ تسلسل المخلوقات في الماضي أنه ممتنع إلا قول الفلاسفة.

والفلاسفة كما هو معلوم من قالوا بهذا القول خارجون عن الملة؛ لأنهم يرون قِدم هذا العالم مطلقا، وأن المؤثر فيه الأفلاك في علل مختلفة يبحثونها.

المذهب الثاني: في المستقبل التسلسل في المخلوقات غير ممتنع عند الجمهور، إلا في خلاف جهم وبعض المعتزلة في أنّ تسلسل الحركات والمخلوقات في المستقبل أيضا ممتنع وأنهم لا بد أن يصيروا إلى عدم أو إلى عدم تأثير؛ إمّا عدم محض أو عدم تأثير.

الجهة الثالثة في الاعتبار في التسلسل؛ تسلسل الأثر والمؤثر والسبب والمسبَّب والعلة والمعلول: وهذا لابد من النظر فيه وأيضا نقول: أشهر المذاهب فيه اثنان:

الأول: مذهب نفاة التعليل والعلل والأسباب الذين يقولون لا أثر لعلة في معلولها، ولا أثر لسبب في مسبّب، وإنما يفعل الله جل وعلا عند وجود العلة لا لكونها علة، وهذا هو مذهب نفاة التعليل، كقول الآشاعرة، القدرية، وابن حزم، وجماعات.

الثاني: أن الأسباب تنتج مسبباتها ويتسلسل ذلك، وأنّ العلة تنتج معلولها ويتسلسل ذلك يعني جوازا، ولكن ذلك كله بخلق الله جل وعلا له، وأنّ التسلسل في الآثار ناتجا عن مؤثرات ليس لذاتها؛ بل لسنة الله جل وعلا التي أجراها في خلقه ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾

المسألة الرّابعة: قوله (وَكَمَا كَانَ بِصِفَاتِهِ أَزَلِيًّا كَذَلِكَ لَا يَزَالُ عَلَيْهَا أَبَدِيًّا)، وهذا القول في قوله (كَانَ بِصِفَاتِهِ) هذا حق؛ لأن أهل السنة يعبرون عن الله جل وعلا بأنه سبحانه وتعالى بصفاته، فيعبرون بالباء المقتضية للمصاحبة؛ لأن الله جل وعلا لن تنفكّ عنه صفاته،

والمعتزلة وأشباههم يعبِّرون في مثل هذه المسائل عن الصفات بالواو، فيقولون: الله وصفتُه، الله وعلمه، والله وقدرته، وهكذا، فيعبرون بالواو؛ لأن الصفة عندهم منفكّة عن الموصوف، فعندهم الصفة غير ملازمة للموصوف وليست قائمة به.

ولهذا بحث الشارح عندك هل الصفات غير الذات؟ والاسم هل هو عين المسمى ونحو ذلك عرض لذلك فيما تستفيده من بحثه لأنه نوع من الاستطراد.

المسألة الخامسة: قوله في آخر الكلام (ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ إِلَيْهِ فَقِيرٌ، وَكُلُّ أَمْرٍ عَلَيْهِ يَسِيرٌ، لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ هذا تعليل لما مر (ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) على إحياء الموتى وعلى إفنائهم، وعلى رَزْق المخلوقات وجميع ذلك.

وقوله (ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) تتعلق به المسألة الخامسة هذه، وهي أنّ أهل السنة يجعلون قدرة الرب جل وعلا متعلقة بكل شيء، واسم الله القدير متعلق بكل شيء، وقدرة الله جل وعلا غير محصورة؛

أهل البدع وأهل الكلام يعلّقون القدرة بما يشاؤه الرب جل وعلا فيقولون تعلق قدرة الرب جل وعلا بما يشاؤه، ولذلك ترى أنه يعدلون عما جاء في القرآن، بقوله ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ إلى قولهم: والله على ما يشاء قدير. لأن القدرة عندهم متعلقة بما شاءه الله وليست متعلقة بما لم يشأه، فلذلك فيقول قائلهم: ليس في الإمكان أبدع مما كان. لأن القدرة عندهم متعلقة بما شاءه الله جل وعلا.

وهذا القول باطل بوضوح وذلك لدليلين:

أما الأول: فإن الذي جاء في القرآن كما ذكرنا لك، تعليق القدرة بكل شيء في الآيات التي ذكرتُ لكم طرفا منها.

الثاني: أن الله جل وعلا قال في سورة الأنعام ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾ فدلّت الآية على أنّ قدرة الله جل وعلا تتعلق بما لم يشأ أن يحصل ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ﴾، وهذا لم يشأه الله جل وعلا، ومع ذلك تعلقت به القدرة،

في بعض الأحاديث جاء «والله على ما يشاء قادر» و«إني على ما أشاء قادر» وهذا الجواب عنه معروف بأنه متعلق بأشياء مخصوصة، وليست تعليقا للقدرة بالمشيئة، أو أن يقال قدرته على ما يشاء لا تنفي قدرته على ما لم يشأ جل وعلا.

خَلَقَ الْخَلْقَ بعلْمه. وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا. وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا.
وَلَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ، وَعَلِمَ مَا هُمْ عَامِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ.

وَأَمَرَهُمْ بطَاعَته، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَعْصيَته.
وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بتَقْديره وَمَشيئَته، وَمَشيئَتُهُ تَنفُذُ لَا مَشيئَةَ للْعبَاد إلَّا ما شَاءَ لَهُمْ، فَمَا شَاءَ لَهُم كَانَ، وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ.
يَهْدي مَنْ يَشَاءُ، وَيَعْصِمُ وَيُعَافِي فَضْلًا، وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، وَيَخْذُلُ وَيَبْتَلي عَدْلًا.
وَكُلُّهُمْ يَتَقَلَّبُونَ في مَشيئَته بَيْنَ فَضْله وَعَدْله.
وَهُوَ مُتَعَالٍ عَنِ الْأَضْدَاد وَالْأَنْدَاد.
لَا رَادَّ لقَضَائه، وَلَا مُعَقِّبَ لحُكْمه، وَلَا غَالبَ لأَمْره.
آمَنَّا بذَلكَ كُلِّه، وَأَيْقَنَّا أَنَّ كُلًّا منْ عنْده.

[الشرح]

شرع الطحاوي رحمه الله في ذكر بعض صفات الرب جل وعلا المتعلقة بقَدَره السابق، وبمشيئته العامة، وأنه سبحانه ذو العلم الكامل المطلق الذي لا يعتريه نقص بوجه من الوجوه، وأنه سبحانه الذي أجرى كل شيء أراده على وفق ما أراد، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

وهذه المسائل التي سمعتم والجمل متّصلة ببحث القدر، والمؤلف الطحاوي لم يجمع الكلام في القدر في موضع واحد؛ بل فرّقه في نحو ثلاثة واضع.

قال هنا (خَلَقَ الْخَلْقَ بعلْمه. وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا. وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا.)

قال (خَلَقَ الْخَلْقَ بعلْمه) وأورد هذه الجملة الطحاوي مخالفا أهل الاعتزال الذين لا يجعلون العلم مصاحبا لصفات الله جل وعلا ولأفعاله، وعِلْمُ الله سبحانه وتعالى صفة ملازمة.

وفيه ردّ أيضا على القدرية أعني بهم الذين ينفون علم الله السابق القدرية الغلاة؛

ثم قال رحمه الله تعالى (وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا) قوله (وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا) مسائل:

الأولى: القَدَر معناه في اللغة: تهيئة الشيء لما يصلح له. فإذا هيأت شيئا لما يصلح له فقد قدرته، كما قال سبحانه ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾

أما في الشرع فالقدر: سرّ الله جل وعلا الذي لم يُطْلِع عليه أحدا،.

وتعريف القدر اختلف فيه الناس، وحتى تعريفه عند المنتسبين للسنة مختلف، لكنه عُرِّف بتعريف أخذ من مراتب القدر التي جاءت الأدلة على مفرداتها.

فقيل في تعريف القدر عند أهل السنة: إنه علم الله السابق بالأشياء قبل وقوعها، وكتابته لذلك في اللوح المحفوظ قبل خلقها وإيجادها، ومشيئته النافذة الشاملة، وخلقه جل وعلا لكل ما قدَّر، أو خلقه جل وعلا لكل شيء.وهذا يشمل المراتب جميعا،

المسألة الثانية: إذا تكلمنا في القدر أو خاض المرء فيه بعقله وفهمه فيجب أن لا يتعدى ما دل ت عليه النصوص، يعني إذا تعرض الناظر لأمور تسبب له الضلال في القدر:

الأمر الأول: إذا خاض في أفعال الله جل وعلا بالتعليل الذي يظهر له دون حجة فإنه يضل.

وقد قدمنا لكم أنّ الأساس في صفات الله جل وعلا أنه لا يُدرَك كيفية الاتصاف بالصفات، كما لا يدرك كمال معرفة حكمة الله ولا كمال التعليل، ولهذا من خاض في التعليلات في الأفعال بالعل ل فإنه لابد أن يخطئ إذا تجاوز ما دل عليه الدليل. والعلل قسمان: علل كونية وعلل شرعية.

إذا تبين لك ذلك فإن الخوض في التعليلات هو سبب ضلال الفرق المختلفة في باب القدر، ه و سبب ضلال القدرية المشركية، وهو سبب القدرية الغلاة النافية للعلم، وهو سبب ضلال القدرية المتوسطون أو المعتزلة؛ لأنّ الفرق الرئيسَة في القدر ثلاث كما سيأتي بيانه:

قدرية مشركية ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾

وقدرية غلاة نفاة العلم الذين قالوا إن الأمر أنف ولا يعلم الأشياء.

وقدرية متوسطة وهم المعتزلة في باب القدر الذين لم ينفوا كل مراتب القدر، لم ينفوا العلم السابق كما سيأتي تفصيله في موضعه.

الأمر الثاني: مما لا يخاض فيه في باب القدر قياس أفعال الله جل وعلا على أفع ال المخل وقين، أو جعل ميزان تقدير الله على وجه الكمال والصحة هو ميزان تقدير المخلوقين.

كما حصل للقدرية من المعتزلة وأشباههم، فإنهم قاسوا أفعال الله بأفعال خلقه، فأوجبوا عل ى الله جل وعلا فعل الأصلح بما عهدوه من فعل الإنسان، وأوجبوا على الله جل وعلا العدل ونفوا عنه الظلم بما عهدوه من فعل الإنسان، فنفوا أشياء عن الله جل وعلا ثابتة له لأجل هذه المسائل الثلاثة التي ذكرتها لكم:

مسألة التحسين والتقبيح.

مسألة الصالح والأصلح.

ومسألة الظلم والعدل.

فهذه المسائل الثلاث هي أعظم أبواب الضلال القدرية، ولهذا يجب أن لا يدخل فيها المكلَّف إلا بما دلت عليه النصوص، والأصل في هذا أن الله سبحانه لا يشبَّه في خلقه في أفعاله ولا في صفاته، كما قال سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)

المسألة الثالثة: أنّ الفِرق في باب القدر –قبل أن نخوض أو نبحث هذا الموضوع نعطيك تصور عام وسيأتي له تفصيل–، فالفرق في هذا الباب المنتسبة للأمة ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: القدرية.

الفرقة الثانية: الجبرية.

الفرقة الثالثة: أهل السنة والجماعة.

والقدرية طوائف كثيرة منهم الغلاة، ومنهم المتوسطون، وقولنا عنهم قدرية، نعني به نفاة القدر، ننسبهم للقدر؛ لأنهم نفوه، قال أهل العلم عنهم قدرية لأنهم نفوا القدر منهم من نفى العلم، ومنهم من نفى عموم المشيئة، أو عموم خلق الله جل وعلا لكل شيء.

ومنهم الجبرية الذين قالوا إنّ العبد مجبور، وهؤلاء الذين قالوا إن العبد مجبور منهم الغلاة كالجهمية وغلاة الصوفية الذين يقولون هو كالريشة في مهب الريح، ومنهم المتوسطون الذين قالوا هو مجبور في الباطن ومختار في الظاهر وهم الماتريدية والأشاعرة.

والمؤلف الطحاوي ينتمي في الجملة في المسائل المشكلة إلى الماتريدية، ولهذا ينبغي أن يُنتبه لكلامه في المواطن ذات الزلل كمسألة القدر، هل قررها على وجه الجبر أم على وجه كلام أهل السنة والجماعة كما سيأتي.

المسألة الرابعة: نختم بها قوله (وَقَدَّرَ لَهُمْ أَقْدَارًا) أن هناك ألفاظا تستعملها الطوائف جميعا في مبحث القدر، ولكل طائفة قصد ومصطلح في استعمالها، وهذه يجب عليك أن تنتبه لها. ستأتي مفصّلة في موضعها إن شاء الله تعالى. مثال ذلك مسألة الكسب،

كذلك نفوذ المشيئة، هذا عند المعتزلة له معنى، وعند الأشاعرة والماتريدية له معنى، وعند أهل السنة له معنى،

قال رحمه الله بعد ذلك (وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا)

الآجال غير الأعمار، فالعمر أخص من الأجل، ولهذا قال من قال من أهل العلم: إن الأجل في القرآن لا يقبل التغيير ﴿إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ في الأمم. وقال جل وعلا في العمر ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾

وهذا يدلك على أن الله سبحانه وتعالى ضرب آجالا وجعل أعمارا، والجمع بين هذا وهذا عند طائفة من المحققين من أهل العلم أن الأجل لا يقبل التعديل ولا التغيير، وأما الأعمار فهي قابلة لذلك، بأسباب أناط الله جل وعلا بها التغيير في قدره السابق،

فإذن أجل العباد أجل المخلوقات، أجل الأمم هذا هو الذي في اللّوح المحفوظ، لا يقبل التغيير، ولا يقبل التبديل، وأما الأعمار فإنها تقبل التغيير، وقَبولها للتغيير لما في التقدير السنوي للعباد؛

إذا تبين ذلك فإن التقدير الذي يقبل التغيير هو ما في صحف الملائكة، وهذا الذي يُحمل عليه قول الله جل وعلا ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾

بعض أهل العلم في التفسير فهم الآية أن معناها وما يعمر من معمر ولا يُنقص من عمر معمر آخر إلا في كتاب، وأنّ تعمير المعمَّر يكون بسببٍ قد قُدِّر هو التعمير معا، فيكون قد عُمِّر، لا بالنسبة إلى أنه كان عمره ليس بطويل فأطيل فيه، وهذا يخالف ما جاءت به السنة الصحيحة من قول المصطفي عليه الصلاة والسلام «من سرَّه أن يُبسط له في رزقه ويُنسأ له في أثره فليصل رحمه»، وبقوله عليه الصلاة والسلام فيما صح عنه «ولا يزيد العمر إلاّ البرّ»، قال هنا (من سرّه أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أثره) يعني أن زيادة الأرزاق منوطة بسبب، وأن تعمير المعمر زيادة في عمره نَسْءُ الأثر هذا مربوط بسبب، وهذا الذي ارتبط بالأعمار، بالآثار، أما الآجال فلا، الآجال لا تقبل تغييرا، لأنها هي الموافقة لما في اللوح المحفوظ، يعني الأجل الذي إليه النهاية، أما العمر فهذا يقبل التغيير، ولهذا صح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله تعالى في سورة الرعد ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ أنه في صحف الملائكة، ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ يعني اللوح المحفوظ وهذا واضح.

فقول المؤلف رحمه الله (وَضَرَبَ لَهُمْ آجَالًا) يعني ما كان من التقدير السابق قبل خلق السماوات والأرض.

قال (وَلَمْ يَخفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ، وَعَلِمَ مَا هُمْ عَامِلُونَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ.) (لَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ شَيْءٌ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَهُمْ)

قال رحمه الله بعد ذلك (وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ.) هذا تعليق للأشياء بالأمور الشرعية يعني أنّ الخلق والعلم والتقدير السابق وضرب الآجال هذا نافذ فيهم، ومع ذلك أمرهم سبحانه بطاعته ونهاهم عن معصيته جل وعلا.

[الأسئلة]

س٢/ ألا نستفيد من قوله سبحانه ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ ألا نستفيد منه تغيير الأجل لقوله سبحانه(يَمْحُوا)؟

ج/ لا، ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ يعني ما في صحف الملائكة، أما الآجال فهي ثابتة.

س١٣/ ما هو الرد على من استدل بحديث «إن أول شيء خلقه الله القلم» على عدم التسلسل في الماضي بالنسبة للمخلوقات؟

ج/ الأخ سألني قبل الصلاة أظن عن ذلك، وقلت أترك المسألة لوقت آخر، وحديث «إن أول شيء خلق الله القلم» هذا لفظ، واللفظ الآخر المعروف «إنّ أول ما خلق الله القلم» (أول) هنا بمعنى حين، إنه حين خلق الله القلم قال له أكتب، لماذا فسرنا بهذا التفسير؟ لحديث عبد الله بن عمرو بن العاص «قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة» هذا التقدير هل هو راجع إلى العلم علم الله؟ الجواب: لا؛ لأن علم الله ما يعلق بقبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، إذن يتعلق بالكتابة، كتب الله مقادير الخلائق قبل خلقها بخمسين ألف سنة، هذا الحديث «إن أول ما خلق الله القلم قال له أكتب» وفي رواية «فقال له أكتب» هنا يعني خلق القلم فأمره بالكتابة؛ يعني التقدير، فكتب ما هو كائن إلى قيام الساعة، فالمراد من الحديث أن الله جل وعلا خلق القلم فأمره بكتابة المقادير فوْر خلقه له، هذا الذي نفهمه مع حديث عبد الله بن عمرو بن العاص؛ لأن التقدير هناك لابد أن يكون للكتابة، والأولية هنا إن كانت أولية مطلقة قبل المخلوقات يعني وُجد قلم وليس ثم مخلوق البتة، فقوله «فقال له أكتب» تقتضي الترتيب «خلق فقال»وهذا يعني أنه هناك زمن طويل ما بين خلقه وما بين ابتداء الكتابة، وهذا يشوش على الموضوع.

إذن فهذا الحديث فُهم منه منع التسلسل في الماضي كما هو معلوم، وأن أول المخلوقات القلم وهذا عند المحققين كشيخ الإسلام وابن القيم الذين ضمّوا الأحاديث في هذا الباب وفهموها مع فهم صفات الله جل وعلا وما دل عليها من الآيات وكلام السلف، فهموا أن القلم في هذا الحديث أوليته هنا بالنسبة إلى الكتابة، فحين خُلق القلم كتب، «إن أول ما خلق الله القلم قال له أكتب» أو «فقال له أكتب» يعني حين خلق القلم قيل له أكتب فجرى بما هو كائن على قيام الساعة، فالحديث ليس في أولية المخلوقات، الأولية بالنسبة لغيرها وإنما هي من جهة التقدير والكتابة.

ولهذا تنازع العلماء مع ورود هذا الحديث، تنازعوا في أول هذه المخلوقات من هذا العالم المعلوم في الكتاب والسنة.

هل أول المخلوقات من هذا العالم المعلوم العرش أو القلم؟

والصواب أنّ العرش كان قبل لأنه في حديث عمرو بن العاص قال عليه الصلاة والسلام «قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء» صار عندنا خلق للقلم، كتابة المقادير، وجود العرش على الماء، وهذا هو الذي عقده ابن القيم في النونية بقوله:

والناس مختلفون في القلم الذي كتب القضاء به من الديـ ـان
هل كان قبل العرش أو بعده قولان عند أبي العلا الهمداني
والحق أن العرش قبـ ـل لأنـ ـه عند الكتابة كان ذا أركـ ـان

والمسألة فيها بحث أطول من هذا نرجئه إلى وقته إن شاء الله تعالى.

وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى، وَنَبِيُّهُ الْمُجْتَبَى، وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى.
وَإِنَّهُ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِمَامُ الْأَتْقِيَاءِ، وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ، وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِينَ.
وَكُلُّ دَعْوَى النُّبُوَّةِ بَعْدَهُ فَغَيٌّ وَهَوًى.
وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ، وَكَافَّةِ الْوَرَى، بِالْحَقِّ وَالْهُدَى، وَبِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ.

[الشرح]

بحث الرسالة والنبوة هو من توحيد الله جل وعلا:

وهذه الجملة من كلامه رحمه الله تعالى فيها تقرير عقيدة عظيمة، وهي أنّ محمـ ـدا عليـ ـه الصـ ـلاة والسلام جُمعت له أوصاف ونعوت ومراتب:

- فمنها أنه عبد.
- ومنها أنه نبي.
- ومنها أنه رسول.
- ومنها أنه خاتَم الأنبياء والمرسلين.
- ومنها أنه حبيب رب العالمين وخليله.
- ومنها أنّ بَعثته عامة للجن والإنس، وكافة الورى.

هذه الجملة فيها تقرير ما ذكرت من العقيدة العامة المعروفة، ويدخل تحتها مسائل:

المسألة الأولى: تعريف النبي والرسول.

والنبي والرسول لفظان موجودان في لغة العرب، فتعريفهما في اللغة يؤخذ من موارده في اللغة.

وهو أن النّبي: مأخوذ من النَّبْوَة وهي الارتفاع وذلك لأنَّه بالإيحاء إليه وبالإخبار إليه أصبح مرتفعا على غيره.

والرّسول: هو من حُمِّل رسالةً فبُعث بها.

ولهذا نقول: إنَّ كلمة (نبي) جاءت في القرآن في القراءات على وجهين؛ يعـ ـني علـ ـى قـ ـراءتين متواترتين:

الأولى (النبي) بالياء.

والثانية (النبيء) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيءُ﴾.

والفرق ما بين (النبي) و(النبيء) أنّ النبيء هو من نبئ وكلا الأمرين حاصل في النبي عليه الصلاة والسلام وفي كل نبي، فهو مرتفع ولأجل ذلك فهو نبي، وهو منبأ ولأجل ذلك فهو نبيء.

لهذا نقول: إن كلمة (نبي) صارت من الرفعة لأجل (نبيء) لأجل أنه نبيء؛ يعني أنه نبئ فصار في نَبْوَة وارتفاع عن غيره من الناس.

أما في الاصطلاح –التعريف للنبي والرسول– فهذا مما اختلف فيه أهل العلم كثيرا، والمذاهب فيه متنوعة:

فمنها قول من قال إنه لا فرق بين الرسول والنبي، فكل نبي رسول وكل رسول نبي.

والقول الثاني أن النبي والرسول بينهما فرق، وهو أن النبي أدنى مرتبة من الرسول؛ فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولا.

والمذهب الثالث أن النبي أرفع من الرسول، وهو قول غلاة الصوفية وأن الرسول دون النبي.

المذهب الأول: قال به طائفة قليلة من أهل العلم من المتقدمين ومن المتأخرين، ومنهم من يُنسب إلى السنة.

والقول الثاني: وأنه ثمة فرق بين النبي والرسول وأن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا، هذا قول جمهور أهل العلم وعامة أهل السنة، وذلك لأدلة كثيرة استدلوا بها على هذا الأصل مبسوطة في مواضعها، ونختصر لكم بعضها:

الأول منها قوله جل وعلا في سورة الحج ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ هذا هو الدليل الأول.

والدليل الثاني أنّ النبوة ثبتت لآدم عليه السلام فآدم كما صح في الحديث «نبي مكلّم» وأن هناك أنبياء جاؤوا بعد آدم عليه السلام كإدريس وشيث وكغيرهما، وإدريس ذكره الله جل وعلا في القرآن، والرسل أولهم نوح عليه السلام، وجعل الله جل وعلا أولي العزم من الرسل خمسة، وجعل أولهم نوحا عليه السلام، فهذا يدل على أنّ آدم عليه السلام لم يحصل له وصف الرسالة، بل جاء في الحديث قوله عليه الصلاة والسلام «آدم نبي مكلم»، ووُصف نوح بأنه رسول، ووُصف إدريس بأنه نبي، فدلّ هذا على التفريق بين المقامين.

الدليل الثالث الذي أورده أصحاب هذا القول ما جاء في حديث أبي ذر من التفريق ما بين عدد الأنبياء وعدد المرسلين،

وثَم أدلة أخرى في هذا المقام، قد لا تكون دالة بوضوح على المراد.

إذا تبين لكَ ذلك، وأنَّ الصحيح هو قول الجمهور وهو أن ثمة فرقا بين النبي والرسول، فما تعريف النبي وما تعريف الرسول في الاصطلاح؟

الجواب: أن العلماء اختلفوا على أقوال كثيرة في تعريف هذا وهذا، ولكن الاختصار في ذلك مطلوب:

وهو أن تعريف النبي: —وهي مسألة اجتهادية– تعريف النبي هو: من أَوْحَى الله إليه بشرعٍ لنفسه أو أَمَرَه بالتبليغ إلى قوم موافقين؛ يعني موافقين له في التوحيد.

والرسول: هو من أَوْحى الله إليه بشرع وأُمِرَ بتبليغه إلى قوم مخالفين.

يتعلق بهذه المسألة بحث أنَّ الرسول قد يكون متابعا لشريعة من قبله، كما أنّ النبي يكون متابعا لشريعة من قبله.

المسألة الثانية: نبوة الأنبياء، هل هي واجبة أو ممكنة؟ الصواب أن نبوة الأنبياء وإرسال الرسل مما جعله الله جل وعلا على نفسه، كما قال سبحانه ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾وقد اختلف الناس في ذلك:

فقالت طائفة إرسال الرسل جائز.

وقالت طائفة إرسال الرسل واجب على الله جل وعلا.

وقالت طائفة إرسال الرسل ونبوة الأنبياء لا يقال فيها جائزة ولا واجبة؛ بل هي تبع للمصلحة.

وكما ذكرنا أنّ قول أهل السنة في ذلك: أن إرسال الرسل جعله الله جل وعلا حجة على الناس كما في الآية، ولا يُطلق القول بوجوبها ولا بإمكانها أو جوازها أو رد ذلك، بل يُتَّبع في ذلك النص الوارد لأنّ أفعال الله جل وعلا والإيجاب عليه والتحريم إنما يكون من عنده جل وعلا.

المسألة الثالثة: نبوة الأنبياء أو رسالة الرسل بما تَحْصُل؟ وكيف يعرف صدقهم؟ وما الفرق ما بين النبي والرسول وبين عامة الناس أو من يدعي أنه نبي أو رسول أو من يأتي بالأخبار المغيبة أو يجري على يديه شيء من الخوارق؟

والجواب عن ذلك: أنّ المتكلمين في العقائد نظروا في هذا على جهات من النظر، ونقدم قول غير أهل السنة، ونبين لكم قول السلف وأهل السنة والجماعة في هذه المسألة العظيمة، وهي من المسائل التي يقل تقريرها في كتب الاعتقاد مفصّلة.

فنقول: إنّ طريقة إثبات نبوة الأنبياء وإرسال الرسل للناس فيه مذاهب:

المذهب الأول: أن الرسل والأنبياء لديهم استعدادات نفسية راجعة إلى القوى الثلاث والصفات الثلاث وهي السمع والبصر والقلب، فإنه يكون عنده قوة في سمعه، فيسمع الكلام؛ كلام الملأ الأعلى، وعنده قوة في قلبه، فيكون عنده تخيلات أو يتصور ما هو غير مرئي، وعنده بصر أيضا قوي يبصر ما لا يبصره غيره، وهذه طريقة باطلة، وهي طريقة الفلاسفة الذين يجعلون النبوة من جهة الاستعدادات البشرية، لا من جهة أنها وحي وإكرام واصطفاء من الله جل جلاله.

والثاني: قول من يقول إنّ النبوة والرسالة طريق إثباتها والدليل عليها هو المعجزات وهذا قول المعتزلة والأشاعرة وطوائف من المتكلمين، وتبعهم ابن حزم وجماعة، وجعلوا الفرق ما بين النبي وغيره هو أن النبي يجري على يديه خوارق العادات، فمنهم من التزم –وهم المعتزلة وابن حزم– وهو أن ما دام الفرق هو خوارق العادات وهي المعجزات فإذن لا يثبت خارق لغير نبي، فأنكروا السحر والكهانة، وأنكروا كرامات الأولياء، وأنكروا ما يجري من الخوارق؛ لأجل أن لا يلتبس هذا بهذا، وجعلوا ذلك مجرد تخييل في كل أحواله. وأما الأشاعرة فجعلوا المسألة مختلفة، وسيأتي تفصيلها في موضعها إن شاء الله عند كرامات الأولياء المذهب الثالث: هو مذهب أهل السنة والجماعة والسلف الصالح فيما قرره أئمتهم وهو أن النبوة والرسالة دليلها وبرهانها متنوع، ولا يُحصر القول بأنها من جهة المعجزات الحسّية التي تُرى أو تجري على يدي النبي والولي.

فمن الأدلة والبراهين لإثبات النبوة والرسالة:

أولا الآيات والبراهين.

والثاني ما يجري من أحوال النبي في خبره وأمره ونهيه وقوله وفعله مما يكون دالاًّ على صدقه بالقطع.

الثالث أن الله جل وعلا ينصر أنبياءه وأولياءه ويمكِّن لهم ويخذل مدّعي النبوة ويُبيد أولئك ولا يجعل لهم انتشارا كبيرا.

وهذه ثلاثة أصول.

من قرّر نبوة الأنبياء عن طريق المعجزات، فإننا نوافقهم على ذلك؛ لكن أهل السنة لا يجعلونه دليلا واحدا، لا يجعلونه دليلا فَرْدا؛ بل يجعلونه من ضمن الدلائل على النبوة، وهذا الدليل وهو دليل المعجزات –كما يسمى– يعبِّر عنه أهل السنة بقولهم الآيات والبراهين، وذلك لأنّ لفظ (المعجز) لم يرد في الكتاب ولا في السنة، لفظ (المعجزة) وإنما جاء في النصوص الآية والبرهان ﴿في

تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ﴾ وقال ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ ونحو ذلك من الآيات التي تدل على أن ما يؤتاه الأنبياء والرسل إنما هو آيات وبراهين.

وبعض أهل العلم جعل لفظ المعجز نتيجة؛ في أن آية النبي وبرهان النبوة معجز، لكن لفظ الإعجاز فيه إجمال، وذلك لأنه معجز لمن؟ فيه إجمال وفيه إبهام، فإعجاز ما يحصل لمن هو معجز؟ فإذا قلنا ما معجز لبني جنسه فهذا حال، معجز لبني آدم فهذا حال، معجز للجن والإنس فهذا حال، معجز لكافة الورى فهذا حال.

ولهذا جعل المعتزلة والأشاعرة في الخلاف ما بينهم في المعجزات جاء من هذه الجهة؛ أن لفظ معجز اختلفوا فيه، معجز لمن؟ -كما سيأتي تقريره في موضعه إن شاء الله-، ولهذا نعدل عن لفظ الإعجاز إلى لفظ الآية والبرهان.

ونقول الآية والبرهان التي يؤتاها الرسول والنبي للدِّلالة على صدقه تكون معجزة للجن والإنس جميعا، فما آتاه الله جل وعلا محمدا عليه الصلاة والسلام يكون معجزا للجن والإنس جميعا،

أما إعجاز بعض الإنس دون بعض أو الإنس دون الجن، فهذا هو الذي يدخل في الخوارق ويدخل في أنواع ما يحصل على أيدي السحرة والكهنة وما أشبه ذلك.

أما الفرق ما بين الآية والبرهان الدال على صدق النبي مع ما يؤتاه أهل الخوارق، أنَّه هل هو معجز عامة الجن والإنس أم لا؟ فإن كان معجز لعامة الجن والإنس فهو دليل الرسالة والنبوة، هذه الآيات والبراهين التي آتاها الله جل وعلا محمدا عليه الصلاة والسلام أنواع:

النوع الأول منها القرآن وهو حجة الله جل وعلا وآيته العظيمة على هذه الأمة،

الثاني آيات وبراهين سمعية؛ ومن ذلك تسبيح الحصى، تسبيح الطعام على عهده ﷺ

ومنها آيات وبراهين راجعة إلى البصر وهو ما يُبْصَر من أشياء لا تحصل لغيره؛ مثل نبع الماء ما بين أصابعه، ومثل حركة الجمادات وأشباه ذلك.

ومنها أدلة وبراهين فيها نُطق ما لم ينطق وهذه تشمل الأول المسموعة،

الدليل الثالث -كما ذكرنا هذه جنس أجناس الأدلة- أن الله جل وعلا هو صاحب الملكوت وهو ذو الملك والجبروت، وهو الذي ينفذ أمره في بريته، فمحال أن يأتي أحد ويدّعي أنه مرسل من عند الله، ويصف الله جل وعلا بما يصفه به، ويذكر الخبر عن الله وأسمائه ونعوته، ثم هو في ملك الله جل وعلا يستمر به الأمر إلى أن يشرِّع ويأمر وينهى وينتشر أمره ويغلب من عاداه ويسود في الناس ويُرفع ذكره دون أن يُعاقب،

المسألة الرابعة: أنّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يجوز في حقهم ما يجوز في حق البشر مما هو من الجبلة وأما من جهة الذنوب والآثام ونجعل البحث هذا يعني رأس المسألة منقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول من حيث الأمراض والعاهات: فعند أهل السنة والجماعة أن الرسل والأنبياء يُبتلون ويمرضون مرضا شديدا، وعند الأشاعرة أنهم يمرضون ولكن بمرض خفيف ولا يمرضون بمرض شديد، هذا غلط بيّن فإنّ ابن مسعود دخل على النبي عليه الصلاة والسلام وقال: يا رسول الله إني أراك توعك. يعني فيك حمى شديدة، قال «أجل إني أوعك كما يوعك رجلان منكم» قال ابن مسعود: ذلك بأن لك أجرين؟ قال «نعم» إلى آخر الحديث، والأنبياء يُضاعف عليهم أو يشتدّ عليه البلاء بأنواع.

فإذن من جهة الأمراض والأسقام التي لا تؤثر على التبليغ وصحة الرسالة فإنهم ربما أُبتلوا في أجسامهم وأبدانهم بأمراض متنوعة شديدة.

المسألة الثانية من جهة الذنوب: الذنوب أقسام:

فمنها الكفر وجائز في حق الأنبياء والرّسل أنْ يكونوا على غير التوحيد قبل الرسالة والنبوّة.

والثاني من جهة الذنوب فالذنوب قسمان كبائر وصغائر:

والكبائر جائزة فيما قبل النبوة، ممنوعة فيما بعد النبوة والرسالة؛ فليس في الرسل من اقترف كبيرة بعد النبوة والرسالة أو تقحّمها عليهم الصلاة والسلام بخلاف من أجاز ذلك من أهل البدع.

أما الصغائر فمنع الأكثرون فعل الصغائر من الأنبياء والرسل والصواب أن الصغائر على قسمين:

-صغائر مؤثرة في الصدق؛ في صدق الحديث وفي تبليغ الرسالة وفي الأمانة، فهذه لا يجوز أن تكون في الأنبياء، والأنبياء منزهون عنها؛ لأجل أنها قادحة أو مؤثرة في مقام الرسالة.

والثاني من الأقسام صغائر مما يكون من طبائع البشر في العمل أو في النظر أو في ما أشبه ذلك، فهذه جائزة إن لم تكن من جهة النقص بتحقيق أعلى المقامات وأشباه ذلك، فهذه جائزة، ولا نقول واقعة؛ بل نقول جائزة، والله جل وعلا أنزل على نبيه عليه الصلاة والسلام ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا(١)لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ الآية، فالنبي عليه الصلاة والسلام غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر.

المسألة الأخيرة نجعلها الخامسة: هي أنّ الرسول والنبي فيهم شروط أو أوصاف عامة جاءت في القرآن والسنة:

أولا أن الرسول يكون ذكرا وكذلك الأنبياء ذكورا، فليس في النساء رسولة ولا نبية.

الثاني أنهم من أهل القرى يعني ممن يسكنون القرى ويتقرّون ويجتمعون، وليسوا من أهل البادية يعني ممن يَبْدون كما جاء في آية يوسف.

الثالث أنّ الرسول لابد أن يُكذَّب، فلم يأتِ رسول إلا وكُذِّب كما قال جل وعلا ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾.

[الأسئلة]

س١/ يقول ذكرتم أن العطف بالواو يقتضي المغايرة فهل فصلتم أكثر وكيف تكون المغايرة في قوله تعالى ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾؟

ج/ أنا ذكرتُ أنّ المغايرة نوعان: مغايرة في الذات، ومغايرة في الصفات.

مغايرة في الذّات: تقول هذان قلم وكتاب، خُذ القلم والكتاب، معلوم أنّ القلم شيء في ذاته والكتاب شيء في ذاته، دخل محمد وخالد، هذا شيء وهذا شيء، فالعطف بالواو يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه في هذه الأمثلة؛ مغايرة ذات، هذه ذات وتلك ذات، هذا له حقيقة وهذا له حقيقة، هذا له ماهية وهذا له ماهية.

النوع الثاني من المغايرة مغايرة في الصفات: أن يكون المعطوف والمعطوف عليه في الدلالة على مسمى واحد، ولكن يكون ثمّة فرق ما بين الصفات، كما ذكر في المثال قوله تعالى ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾، الكتاب المبين هو القرآن، لكن العطف لاختلاف الصفات، فالقرآن سمي قرآنا لأنه صار مقروءا، وسمي كتابا مبينا لأنه يُكتب فيستبين به كل شيء كما قال ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾.

فإذن حقيقة المصحف في كونه قرآنا غير حقيقة المصحف في كونه كتابا، فهذا وصف له وهذا وصف له، كما ذكرنا في الآية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾فالنبي والرسول قد يجتمعان في شخص واحد فيكون الرسول والنبي العطف لتغاير الصفات، يكون مقام النبوة غير مقام الرسالة كما نقول في نبينا عليه الصلاة والسلام نُبِّئ بإقرأ وأرسل بالمدثر، وقد يكون هنا الرسول والنبي في الفرق ما بين الذاوت، الرسول واحد أحد المرسلين والنبي المقصود به نبي آخر، وهكذا في نظائرها.

مثل هذه المباحث ترجعون فيها إلى كتب اللغة ومن أمْثَلها في الحروف كتاب مغني اللبيب عن كُتُب الأعاريب لابن هشام وأمثل الكتب في حروف المعاني.

الكتب التي في دلائل النبوة منها كتاب دلائل النبوة لأبي نعيم وقد طبع مختصرا في مجلدين معروف، ودلائل النبوة للبيهقي، ودلائل النبوة للبغوي، وفي كتب الحديث أبواب أو كتب تتعلق بدلائل النبوة.

س٤/ لم تذكروا ما إذا كان هناك رسول من الجن أولا؟

ج/ الصواب أنّ الجن ليس فيهم رسول وإنما الجن تبع للإنس في الرسالة، كما قال جل وعلا ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنْ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا﴾ صرفهم الله جل علا إلى محمد حتى يسمعوا الرسالة ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ﴾ فالصارف هو الله جل وعلا والمصروفون هم الجن لسماع الرسالة، قال ﴿فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ(٢٩)قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾الآية، فدلّ على أنهم متّبعون لموسى قبل ذلك، متبعون للأنبياء، فلما جاءت رسالة محمد عليه الصلاة والسلام خوطبوا بذلك، فهذا هو الصحيح في الآية.

وأما قوله ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ﴾ المقصود التغليب لأن الجنسين جنس واحد في التكليف.

س٧/ ما حكم الصلاة في مسجد فيه قبر، وهل تجوز الصلاة في هذه المساجد بغية الدعوة إلى الله، إلى آخره؟

ج/ الجواب: أن الصلاة في مسجد فيه قبر فيها تفصيل:

فإن كان المسجد وجد أولا ثم أُدخل القبر في المسجد: فهنا يجب إخراج القبر من المسجد؛ لأن الحق للمسجد، والمسجد بأرضه وَقْفٌ، والقبر لا يدخل في المسجد؛ لأن الحق للمسجد.

ثم إذا وجد القبر المتأخر الذي أدخل في المسجد:

فإن كان في قبلة المصلي فلا تجوز الصلاة إليه ولا تجوز الصلاة حينئذ في المسجد.

وأما إذا كان في ظهر المصلي أوْ لا يستقبله فإنّ الصلاة فيه جائزة، وتركها أولى لأجل ألا تحدث شبهة.

وأما إذا كان القبر موجودا أوّلا ثم بُني المسجد على القبر: فهذا يجب هدم المسجد وأن يبقى القبر؛ لأن القبر له الحق، والقبور منازل الأموات ومساكنهم فلا يُعتدى عليهم فيها، كما أن اتخاذ المساجد على القبور منهي عنه بالآي والحديث قال جل وعلا ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ

لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾، والذين غلبوا على أمر أصحاب الكهف هم أصحاب النفوذ والأمراء المعاندين لأهل الإيمان أو المشركون وليسوا بالمسلمين، قد ثبت على النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال في وصيته قبل وفاته عليه الصلاة والسلام «أَلاَ فَلاَ تَتّخِذُوا الْقُبُورَ مَسَاجِدَ. فإِنّي أَنْهَاكُمْ عَنْ ذَلكَ»، وسببها أن أهل الكتاب كانوا يتخذون قبور أنبيائهم مساجد، فنهى النبي عليه الصلاة والسلام عن ذلك ودعا بقوله «اللهم لا تجعل قبري وثنا يعبد».

المقصود أن المسألة فيها هذا التفصيل فإن كان القبر وجد أولا ثم بني عليه المسجد وجب هدم المسجد وإبقاء المقبرة، ثم إن الصلاة في مسجد فيه قبر وكان المسجد متأخرا عن القبر فإن الصلاة فيه باطلة؛ لأن النهي يقتضي الفساد.

وَإِنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُصْطَفَى، وَنَبِيُّهُ الْمُجْتَبَى، وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى.
وَإِنَّهُ خَاتِمُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِمَامُ الْأَتْقِيَاءِ، وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ، وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِينَ.
وَكُلُّ دَعْوَى النُّبُوَّةِ بَعْدَهُ فَغَيٌّ وَهَوًى.
وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ، وَكَافَّةِ الْوَرَى، بِالْحَقِّ وَالْهُدَى، وَبِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ.

[الشرح]

فقول المؤلف رحمه الله (وَإِنَّهُ خَاتِمُ الْأَنْبِيَاءِ) يعني النبي ﷺ هذا كما قلنا مجمع عليه لدلالة القرآن والسنة على ذلك ولإجماع أهل السنة عليه، قال ربنا جل وعلا ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ قرأ قوله ﴿وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ﴾ عاصم وحده من بين القرّاء بفتح التاء؛ ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾، وقرأ الباقون من السبعة ﴿وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ﴾ وبأحد القراءات كان يقرأ الطحاوي ولذلك اخترنا الكسر على الفتح لاتّباع الآي قراءة الآية على ما يقرأ به المصنّف رحمه الله.

وهذا موضوع يحتاج من طلاب العلم إلى التنبه إليه وإلى التنبيه عليه، وهو أن كثيرين إذا نشروا كُتُبا أو حققوا رسائل ضبطوا الآيات بما يقرأ به المحقّق أو يقرأ به الباحث.

وهذا غلط؛ لأن حق المؤلف أن تورد الآية بحسب قراءته، فإذا عُرفت قراءته التي كان يقرأ بها، فإنه تورد الآية على نحو ما كان يقرأ، فإن كان يقرأ بحفص فتُثبت على حفص، وإن كان يقرأ بأبي عمرو أثبتت كذلك، وإن كان يقرأ على قراءة نافع فتثبت كذاك، وهكذا.

وهذه بالمناسبة قضية كبيرة فالذين نشروا كتبا متنوعة أو ينشرون ينبغي لهم العناية بهذا الأمر.

وأعظم منها إذا نشروا تفسيرا للقرآن فإنهم قد يجعلون التفسير بقراءة ليست هي قراءة المؤلـف، كما في عامة طبعات ابن كثير، فإن ابن كثير الحافظ المفسّر لم يكن يقرأ بقراءة حفص عن عاصم، وكما في غير ذلك.

المقصود من هذا أنّ الله جل وعلا قال ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ وفي القراءة الأخرى التي قرأ بها ستة من السبعة القراء ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ﴾، وفي هذه الآية دلالة على أنّ النبي عليه الصلاة والسلام خُتمت به النبوة، وخَتم النبـوة يدل على خَتم الرسالة من باب أولى عند من يقول إنّ الرسول أرفع رتبة من النبي

وفي السنة دلت أحاديث كثيرة على النبي ﷺ على أن بَعثته بها خُتمت الرسالات والنبوات، وكما ذكرنا لكم أن هذا إجماع.

إذا تبين ذلك ففي هذا البحث مسائل:

المسألة الأولى: أنّ قوله جل وعلا ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ﴾ بكسر التاء، هو فاعل مـن ختَم، خَتَم الشيء يَخْتِمه فهو خاتِم له؛ يعني جاء آخرا فختمه فهو الآخِر منهم، وهذا دلّ عليـه قوله عليه الصلاة والسلام «وأنا العاقب» يعني الذي لا نبي بعده، وأما قوله جل وعلا ﴿وَلَكِـنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ بالفتح ففسره العلماء على أوجه:

وفيه أيضا أن الخاتم هو زَيْن الشيء وما يُتزيَّن به، فهو البارز حلية وزينة وفضلا.

وهذا الوجه ذكره الشوكاني وغيره.

المسألة الثانية: أن مسألة ختم النبوة الكلام فيها راجع إلى بعض الكلام في مسألة النبـوة والنـبي والرسول التي مرت معنا؛ وذلك أن من الأفراد المنتسبين إلى الفلسفة وإلى الصوفية الغالية من قال: إن النبوة مكتسبة،

المسألة الثالثة: أنّ الكلام على ختم النبوة هو الكلام نفسه على ختم الوحي، فإنّ النبوة إنما كانت بالوحي، فلهذا كفّر طائفة من المحققين من أهل السنة من ادّعى أنه يوحى إليه وأنه يسمع كلام الله جل وعلا مباشرة أو بواسطة جبريل ونحو ذلك؛ لأنّ حقيقة سماع الوحي هي حقيقة النبوة.

المسألة الرابعة: أن ادّعاء الوحي كفر كدعوى النبوة، وهذا باتفاق أهل السنة.

المسألة الأخيرة: أنّ ختم النبوة وكون النبي عليه الصلاة والسلام خاتِم الأنبياء وخاتَمهم لا يعارض نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان، فإنّ نبوته عليه السلام كانت قبل نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وإذا نزل فالنبوة السابقة ملازمة له عليه السلام،

قال المؤلف رحمه الله بعدها (وَإِمَامُ الْأَتْقِيَاءِ)

قال بعدها رحمه الله (وَسَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ)، يعني أنه هو المرجع فبالنظر إلى شيئين:

الأول: قوله عليه الصلاة والسلام «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلاَ فَخْرَ» وولد آدم داخل فيهم المرسلون.

والثاني: أن رجوع الأمر إليه بالنسبة إلى الأنبياء يكون في عرصات القيامة؛.

وهنا في معنى السيادة كما ذكرنا، في معنى السيادة التفضيل، ولهذا بحث الشارح هاهنا ابن أبي العز مسألة التفضيل بين الأنبياء في هذا الموضع؛ لأن من فروع السيادة أو من أسباب السيادة الفضل إذا تبين ذلك ففي المسألة مسائل:

الأولى: أن التفضيل بين الأنبياء جاء به النص ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾

المسألة الثانية: أنّ الفضل والتفاضل والتخيير بين الأنبياء له حالتان: حالة عامة وحالة خاصة.

فالحالة العامة: يجوز فيها ذلك بمعنى أن يقال محمد عليه الصلاة والسلام أفضل المرسلين.

وأما في مقابلة نبي بحسب شخصه في مقابلة نبي بذاته فهذا يكون خصوص فلا يجري التفضيل على وجه الاختيار، ولهذا جاء في السنة «لا تخيروني على موسى فإن الناس يُصعَقون يومَ القِيامةِ فأكونُ أولَ مَن يُفيقُ, فإذا أنا بموسى آخذٌ –أو قال باطش– بقائمةٍ من قوائم العرشِ, فلا أدرِي أأفاقَ قبلي أم جُوزِيَ بصَعقةِ الطّور» فقوله عليه الصلاة والسلام هنا (لا تخيروني على موسى) وفي رواية (لا تفضلوني على موسى) دلّ على عدم جواز التفضيل الخاص.

المسألة الثالثة: أن هذا البحث وهو بحث التفضيل بين الأنبياء جاءت فيه أحاديث، وهذا اختلفت فيه أنظار العلماء في الجمع بين هذه الأحاديث والتفضيل وما جاء في القرآن من قوله تعالى ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ وأحسن الأجوبة على ذلك أن يقال:

أولا: أن قوله (لا تخيروني على موسى) هذا قاله لسبب قصة وردت، وهو أن اليهودي والمسلم لم اختلفا فافتخر اليهودي على المسلم بموسى، والمسلم ردّ على اليهودي ولطمه،فدلّ على أن التفضيل إذا كان مورده الفخر والعصبية فإنه يمنع منه.

الثاني: أنَّ جهات الفضل متنوّعة، والتفضيل من جهة الجنس؛ جنس الفضائل سائغ، ولهذا يقال: إن تفضيل محمد عليه الصلاة والسلام من جهة مجموع الفضائل، ولا يُنَص على أنه أفضل من غيره من الرسل في كل فضيلة عند جميع الرسل؛ يعني من حيث النّظر العام.

الجواب الثالث: أن يقال إنّ التفضيل بين الأنبياء لا حاجة إليه؛ لأنّ الأنبياء والرسل رسالتهم واحدة.

فإذن الدخول في التفضيل دخول فيما لا طائل تحته، فالواجب أن يُبقى في ذلك على النص وهو ما ذكرناه أولا من التفضيل العام دون التفضيل الخاص.

هذا البحث ربما لم تظهر حاجتُه لكن بحَثَه العلماء في هذا الموضع؛ لأن هناك مِن مَن يعتقد الكمال في الوَلاية من يظن أنّ حالتَه أرفع من حالة يونس بن متّى عليه السلام.

قال رحمه الله بعد ذلك (وَحَبِيبُ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، ففي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: أنّ المحبة بمراتبها التي تضاف إلى رب العالمين جل وعلا إنما هي ما ورد، وبعض الناس غَلَوْا في ذلك فوصفوا الله جل وعلا بكل مراتب المحبة، وهذا باطل وغلو وبعضهم جفا كالجهمية والمعتزلة ومن نحا نحوهم فنفوا المحبة بمعناها الظاهر وما يكون من مراتبها؛ وأهل السنة والجماعة بين هاتين الطائفتين فلم يغلو في المحبة؛ يعني في محبة الله لعبده ولم يكونوا من الجفاة في ذلك، بل سلكوا الأصل الذي أصلوه وهو أنّ هذه المسائل تبع لما ورد في النصوص.

فمن المراتب مراتب المحبة التي جاءت في النصوص وتُثبت لله جل وعلا:

الإرادة؛ الإرادة الخاصة التي هي بمعنى المحبة.

والمحبة بلفظها.

والمودة.

والخلة.

وما ثبت من غير ما ذكرتُ، هذه التي أذكرها الأربعة: إرادة، المحبة، المودة، الخلّة.

المسألة الثانية: أنّ من ألفاظ المحبة التي هي من مراتبها لفظ ‹العشق› وهذا اللفظ استعمله طائفة من أرباب السلوك فيما بين العبد وبين ربه، فقالوا: إنّ الله يُعشق ويَعشق.

ولفظ العِشق هو من مراتب المحبة -كما هو معلوم-؛ ولكنه يُمنع في إطلاقه من العبد على ربه ومن الرب للعبد، وذلك لأمور:

الأول أنّ لفظ العشق لم يرد في النصوص؛ لا من جهة العبد لربه ولا من جهة الرب لعبده.

الثاني: -وهو تعليل لفظي أيضا- أن لفظ العشق إنما تستعمله العرب فيما إذا كان لصاحبه شهوة في المعشوق، فإذن استعماله في حق الله جل وعلا ممتنع لفظا؛ لأنه لا يستعمل هذا اللفظ إلا في ذلك المعنى.

الثالث: -في رد لفظ العشق واستعماله- من جهة المعنى، وهو أن العشق فيه من جهة العبد أو في إطلاقه على من وُصف به فيه تعلُّق بالإرادة وبالإدراك، فلا عشق يحصل إلا وهو مؤثر في الإرادة لإضعافها ومؤثّر في الإدراك لحصول خلل فيه، والله جل وعلا لا يجوز أنْ يُقال في محبته إنها تُنتج ضعفا في الإرادة أو ضعفا في الإدراك؛ بل محبة الله جل وعلا تبلغ بالعبد كمال الإرادة المطلوبة المحمودة وكمال الإدراك المطلوب.

قال رحمه الله تعالى (وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ، وَكَافَّةِ الْوَرَى، بِـالْحَقِّ وَالْهُـدَى، وَبِـالنُّورِ وَالضِّيَاءِ.)،

والدليل على ذلك يعني على عموم بعثته الدليل على قول المؤلف (وَهُوَ الْمَبْعُوثُ إِلَى عَامَّةِ الْجِنِّ، وَكَافَّةِ الْوَرَى) أدلة كثيرة من القرآن ومن السنة:

فمن القرآن:

قوله جل وعلا ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾

والإنذار بلغ الجن كما في آيات أخر، فإذن هو نذير للجن وللإنس.

والدليل الثاني ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾

والعالمون اسم لكل ما سوى الله جل وعلا، وخرج من ذلك الملائكة على الصحيح كما سيأتي، وهذا الدليل أعترض عليه بأن قوله جل وعلا ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ لأن هذا هو القرآن وليس هو بمحمد عليه الصلاة والسلام، وهذا وإنْ كان وجها لاحتمال رجوع الضمير لكنـه خـلاف الأولى والأولى عند أهل العربية أن الضمير يرجع على أقرب مذكور وهو قوله ﴿عَلَى عَبْدِهِ﴾،

والدليل الثالث ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنْ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ(٢٩)قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى﴾

ودل عليه أيضا قوله ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾يعني للجن وللإنس.

وكذلك دل عليه ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا (١) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾

والأدلة من السنة أيضا على عموم بعثته عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلَاَمُ للجن والإنس كثيرة معروفة منهـا قوله عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلَاَمُ «كان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت للناس كافة» على لغـة مـن يدخل الجن في لفظ الناس وسيأتي زيادة بيان لذلك.

وثبت أيضا في الصحيح أنه عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلَاَمُ قال «بعثتُ للأحمر والأبيض».

أما عموم بعثته عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلَاَمُ للإنس للناس جميعا فثم آيات كثيرة.

إذا تبين ذلك في معنى قول المصنف وفي دلليه وأن هذه المسألة ذكر عليها غير واحد الإجماع فـثم في هذه المسألة أو في هذه الجملة مسائل:

الأولى: قال بعض السلف: إن الجن يكون منهم رسلا. ولكن هذا القول ضعّفه جماعة كثيرون من أهل العلم من التابعين فمن بعدهم، قال ابن عباس رضي الله عنه ورحمه: الرسل من الإنس ومـن الجنّ النُّذُر. أخذ هذا من قوله تعالى ﴿فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾.

المسألة الثانية: أن بعثة النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قيل فيها إنها تشمل الملائكة وذلك لعموم قوله ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾وهذا ليس بجيد، هذا القول ليس بجيد؛ بل يترجح أنّه غلط وذلك لأمور:

الأول: أنّ قوله جل وعلا ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ هذا فيه الإنذار، والملائكة مقيمون على عبادة الله جل وعلا وعلى توحيده وعلى تسبيحه لا ينذرون.

الوجه الثاني: أنّ الملائكة جنسُهم أو نقول منهم من أتى بالرسالة إلى محمد عليه الصلاة والسلام وهو جبريل عليه السلام، وأَمَرَه أن يبلِّغها للناس، ودخول الآمر في مثل هذا -في الأمر- يحتاج إلى دليل.

الثالث والأخير: أنّ الملائكة ﴿يَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ وهم أنصار الأنبياء يُرسلهم الله جل وعلا إليهم لنصرتهم وهم أولياؤهم، وهذا يدلّ على أنهم خارجون عن الاتّباع؛ لأنهم لو كانوا تابعين لصارت نصرتهم للنبي عليه الصلاة والسلام وللمؤمنين متعيّنة بلا أمر لأجل عقد نُصرة الرسالة.

[الأسئلة] .

س٣/ ما حكم تكفير الكافر المعين والحكم عليه بالخلود في النار بعد الممات، وما معنى قول أهل السنة ولا نشهد لأحد بجنة ولا نار إلى من شهد له، إلى آخره؟

ج/ الجواب: أن قول أهل السنة ولا نشهد لأحد بجنة ولا نار إلا من شهد له رسول الله ﷺ؛ يعني من هذه الأمة من المنتسبين للقبلة، أما المشرك الأصلي أو الكافر اليهودي أو النصراني فهو يُستصحب الأصل الذي كان عليه؛ فإذا مات على الكفر فإننا نقول هو كافر ومات عليه وهو من أهل النار، والنبي عليه الصلاة والسلام قال لنا «حيثما مررت بقبر كافر فبشّره بالنار» أبشر بالنار، فهذا لا يدخل في قول أهل السنة؛ لأن المقصود من ذلك أهل القبلة، لا نشهد لمعين بجنة يعني من أهل القبلة ولا معين لأهل القبلة بنار، إلا من شهد له الرسول عليه الصلاة والسلام في الذين يدخلون الجنة وفي الذي غلّ وفي الذي قتل نفسه؛ وجع نفسه بحديدة ونحو ذلك، من شهد عليه رسول الله ﷺ بنار من أهل القبلة فنشهد عليه بالنار.

وأما المشركون والكفار من أهل الكتاب فلا كرامة لهم فإذا ماتوا شهدنا عليهم بالنار وكفّرناهم بحياتهم وبعد مماتهم، ولا يقال في حقهم لا نكفر إلا من بلغته الحجة أو لا نشهد عليهم بالنار إلا من قامت عليه الحجة ونحو ذلك، كما بينا ذلك مرة في هذا المسجد حينما رددت على صاحب مقالة كفرية.

س١/ يقول السؤال للمرة الثانية: ما هو الفرق بين الفعل لله والصفة لله، ما هو الفرق بين الاسـ ـم والمسمّى مع الأمثلة؟ وحبذا ذ ِكر المرجع الذي تكلّم على هذه المسألة.

ج/ الجواب: الفرق بين أفعال الله وصفاته: أنّ الأفعال مشتملة على صفة وعلى زمن؛ لأن ّ الفعل يشتمل على حدث وعلى زمن، والحدث هذا وصف، ولما كان كذلك كان الفعل المضاف إلى الله جل وعلا لا يدل ّ على الصفة التي اشتمل عليها هذا الفعل بإطلاق، بل قد يوصف الله جل وعلا بها وقد لا يوصف؛ لأن ّ باب الأفعال أوسع بمن باب الصفات.

مثاله ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾، فاستواء الله جل وعلا صفة أخذناها من فعل اسـ ـتوى؛ لأن استوى مشتمل على حدث وهو الاستواء (الصفة)، ومشتمل علـ ـى زمـ ـن وهـ ـو الماضـ ـي، وي ُثبت الاستواء هنا صفة لله جل وعلا كما يليق بجلاله وبعظمته لأنه متضمن كمالا، فيقال من صفات الله الاستواء على العرش.

مثال الثاني ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ ﴿يَمْكُرُ اللَّهُ﴾ هذا فعل مضارع مشتمل على حدث علـ ـى صفة وهو المكر؛ يعني على مصدر وهو المكر، ومشتمل على زمن وهو المضارع؛ لكن لا يقال هذا الفعل يدلّ على إثبات صفة المكر؛ لأنّ صفة المكر ليست دائما صفة كمال، فلهذا قال أئمة أهـ ـل السنة رحمهم الله تعالى: إن باب الأفعال أوسع من باب الصفات؛ فقد يضاف الفعل إلى الحق جـ ـل وعلا ولا تثبت الصفة التي تضمنها هذا الفعل، كما أن باب الصفات أوسع من باب الأسماء؛ فقد تطلق الصفة على الله جل وعلا ولا يطلق الاسم. من مثل الاستواء والمستوي، ومثل المكـ ـر بحـ ـق والماكر وأشباه ذلك.

إذن ث َم ّ فرق بين أفعال الله جل وعلا وبين صفاته من هذه الجهة.

أما من جهة قيامها جميعا بالله جل وعلا فالصفة قائمة بالله جل وعلا ولها أثر في الخارج ولها أثـ ـر، مثل صفة الخلق لها أثر هو المخلوق، صفة الرحمة لها أثر في المرحوم، وهكذا، والفعل في تعقله بـ ـالله جل وعلا قد يكون متعديا وقد يكون لازما.

وللمسألة مزيد تفصيل، المقصود أن باب الأفعال أوسع من باب الصفات، وأنه لا يطّرد القـ ـول بالمساواة بيت الفعل القائم بالله جل وعلا وبين الصفات القائمة بالله جل وعلا.

.

وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّه، منْهُ بَدَا بلَا كَيْفيَّة قَوْلًا، وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُوله وَحْيًا، وَصَدَّقَهُ الْمُؤْمنُونَ عَلَـ ـى ذَلكَ حَقًّا، وَأَيْقَنُوا أَنَّهُ كَلَامُ اللَّه تَعَالَى بالْحَقيقَة، لَيْس بمَخْلُوق ككَلَام الْبَرِيَّة، فَمَنْ سَمعَهُ فَزَعَمَ أَنَّهُ كَلَامُ الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، وَقَدْ ذَمَّهُ اللَّهُ وَعَابَهُ، وَأَوْعَدَهُ بِسَقَرَ، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى﴿سَأُصْليه سَقَرَ﴾ فَلَمَّا

أَوْعَدَ اللَّهُ بِسَقَرَ لِمَنْ قَالَ ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ عَلِمْنَا وَأَيْقَنَّا أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلَا يُشْبِهُ قَوْلَ الْبَشَرِ.

[الشّرح]

هذه الجمل من كلام الطحاوي رحمه الله اشتملت على تقرير قوْل السلف وأئمة الحديث والسّنة وأهل السنة والجماعة والأثر في مسألة القرآن وكلام الله جل وعلا،

وقوله (وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ، مِنْهُ بَدَا بِلَا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا، وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَحْيًا، وَصَدَّقَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى ذَلِكَ حَقًّا)، وهذه الجمل إلى آخرها اشتملت على مسائل؛ يعني اشتملت على موضوعات:

الموضوع الأول: أنّ القرآن كلام الله.

والثاني: أنه ليس بمخلوق.

والثالث: أن من زعم أن القرآن كلام البشر فهو كافر.

المسألة الأولى: وهي قوله (وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ...)

قال (وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ).

القرآن في اللغة: مصدر قرأ يقرأ قراءة وقرآنا، فالقرآن مصدر قرأ، كما قال الشاعر في وصف عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ:

ضحّوا بأشمط عنوان السجود به　　　　يُقَطِّعُ الليلَ تسبيحا وقرآنا

يعني قراءة، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وأرضاه.

وأما في الاصطلاح: فالقرآن اسم لكل كتاب يُتلى أنزله الله جل وعلا على نبي من أنبيائه، وذلك يدلّ على أن ّ تخصيص القرآن بالاسم بما أُنزل على محمد عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ هو كتخصيص الدين الذي أنزل عليه بالإسلام،.

(كَلَامُ اللَّهِ) هذا اللفظ الثاني، كلام الله هو صفة من صفاته.

والكلام أصله في اللغة: ما سُمِع من الأقوال وتعدى قائله، وهذا مأخوذ من اشتقاق المادة أصلا، مادة (الكاف واللام والميم) فإن (كَ . لَ . مَ) هذه تدل على قوة وشدة في تصريفاتها وتفريعاتها في لغة العرب كما حرر ذلك العلامة ابن جنِّي في كتابه خصائص اللغة، وهذا يدلّ على أن حديث النفس لا يُسمّى في اللغة كلاما، وعلى أنّ القول الذي يسمعه صاحبه دون غيره –يعني ما يُجريه على نفسه– لا يسمى كلاما في اللغة، أو يُحرك به لسانه لا يسمى كلاما حتى يُسمع غيره.

قوله (كَلَامُ اللَّهِ) الكلام صفة من صفات الله وإضافته إلى الله جل وعلا هنا إضافة صفة إلى متصف بها.

والذي جاء في القرآن والسنة أن ما يضاف إلى الله جل وعلا نوعان:

النوع الأول: إضافة مخلوقات على الله سبحانه أعيان قائمة بنفسها، وهذا كإضافة البيت بيت الله، وإضافة الناقة وكل هذه إضافة مخلوق إلى خالقه.

النوع الثاني: معاني وليست بأعيان معاني لا تقوم بنفسها مثل الرحمة لا يوجد أمامنا شيء يسمى رحمة مستقل عن من يقوم به، لا يوجد أمامنا شيء يسمى كلام مستقل عن المتكلم أو السامع، هذه المعاني والصفات إذا أُضيفت إلى الله جل وعلا فإنها إضافة صفة إلى متّصف بها، وهذا أخذ بقواعد اللغة العربية.

قال بعدها (منْهُ بَدَا بِلَا كَيْفيَّة قَوْلًا)،

قال (وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُوله وَحْيًا)، (أَنْزَلَهُ) يعني الإنزال من الله جل وعلا، والإنزال في القرآن والسنة جاء على نوعين:

النوع الأول: إنزال مطلق وهذا يكون من الله جل وعلا، وقد يُذكر من الله وقد لا تذكر فيكون الإنزال المطلق من الله جل وعلا.

فتارة وهو *النوع الثاني*: أن يكون إنزالا مقيدا؛ يعني أنه يقيد ابتداء الإنزال من شيء مخلوق، ﴿وَنَزَّلْنَا منْ السَّمَاء﴾ فصار هنا ابتداء الإنزال أو التنزيل من السماء، ونحو ذلك من الآيات التي فيها التنزيل المقيّد.

قال (وَصَدَّقَهُ الْمُؤْمنُونَ عَلَى ذَلكَ حَقًّا) يعني آمن به المؤمنون.

(وَأَيْقَنُوا أَنَّهُ كَلَامُ اللَّه تَعَالَى بِالْحَقيقَة)،

الكلام على ما اشتمل عليه كلامه السابق ينتظم في مسائل:

المسألة الأولى: نشأة القول بخلق القرآن أو أن كلام الله مجاز وأشباه ذلك؛ ما منشأ القول بهذه المسألة؟ ولِمَ خالف المخالفون في ذلك؟

من المعلوم أنّ أول من تكلّم في هذه المسألة هو الجعد بن درهم وضُحِّي به؛ ضحّى به خالد القصري، وكان يقول إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما، كما رواه البخاري في خلق أفعال العباد.

هذه المسألة تطورت عند الجهمية وعند جهم بخصوصه فأصل لها أصلا، وهو أنه نظر في أصل الدين فوجد أنه مبني على إثبات وجود الله جل وعلا –وانتبه! معي في سياق ما أذكر باختصار– نظر أن

أصل الدين مبني على إثبات وجود الله جل وعلا، وقد ابتلي هو بطائفة من منكري وجود الإله سبحانه وتعالى، وحيّروه فيما أوردوا عليه من الأسئلة، فقالوا له: أقم لنا برهانا عقليا على أن الله سبحانه وتعالى أو على أن هذا الخلق له رب وله خالق وأنه موجود. فتحير ونظر في هذه المسألة، ثم قال لهم: وجدتها. فأقام البرهان بما يسمى عند أهله بحلول الأعراض في الأجسام، وهو أصل الانحراف في مذهب الجهمية ثم المعتزلة ثم الأشاعرة والماتريدية، ولهذا السلف ينسبون كل من انحرف في الصفات إلى جهم فيقولون هو جهمي؛ لأنه ما انحرف إلا لموافقته لجهم في هذا الأصل الذي أصّله وانحرف به عن منهج السلف.

وهذه المسألة وهذا البرهان الباطل –وليس ببرهان بل هو دليل باطل–، قال في تقريره: إنّ الجسم تَحُلّ فيه الأعراض –الجسم هو المتحيز، كتاب متحيز، كرسي متحيز، مبنى متحيز، إلى آخره– الأجسام تحل فيها الأعراض، والأعراض مثل البرودة الحرارة مثل الارتفاع، مثل الطول العرض العمق، مثل الحركة فيه والتحرك إلى آخره، هذه الأشياء معلوم أنها لا توجد بنفسها وإنما وجدت بالجسم، والجسم حلَّت فيه هذه الأعراض دون اختياره، فلهذا صار هذا الجسم جسما محتاجا إلى العَرَض؛ لأنَّ العرض لا يقوم بنفسه وإنما يقوم بالأجسام، وما دام أنّه محتاج بوجوده محتاج لصفات فمعنى ذلك أنه غيره ، وإذا كان كذلك فمعنى ذلك أنه غير كامل ومحتاج لغيره وإذا كان كذلك فنعنى هذا أن الأعراض جلبت إليه ومعنى هذا أن حلول الأعراض في الأجسام دل على أنها مخلوقة يعني على أنها محتاجة إلى من يأتي إليها بهذه الأشياء التي تميزها عن غيرها وتصلح معها للوجوب، فلهذا صار الجسم قابلا لحلول الأعراض فيه وصار إذن الجسم محتاجا لغيره فصار إذن مخلوقا مُوجَدا.

إذا تبين هذا، قالوا له: هذا دليل صحيح في أن الجسم لم يوجد نفسه يعني الجسم المعين عين المعين هذه لم يوجد نفسه وأنه موجود واقتنعوا بهذا البرهان، مع أنه في حقيقته غير مُقنع وغير مستقيم، فأثبت لهم وجود خالق، ووجود رب لهذه الأشياء.

فلما نظروا في هذا قالوا له: هذا دليل صحيح، فصِفْ لنا ربّك. كان جهم فقيها ما عنده علم بالكتاب والسنة، ولما سألوه هذا السؤال، نظر في الصفات التي جاءت في الكتاب والسنة فتحيّر في أنّه لو أثبت هذه الصفات لعادت على هذا الدليل الذي لم يجد غيره في إثبات وجود الله عادت عليه بالإبطال؛ لأنه وجد في الكتاب والسنة أن من الصفات الاستواء، من الصفات العلو، من الصفات الرّحمة، من الصفات الانتقام، من الصفات الإعطاء، من الصفات الغضب، من

الصفات الرضا إلى آخره، وهذه كلها معاني لا تقوم بنفسها، وهي تأتي وتذهب يعني من حيث هيه.

فلهذا قال إنه لو قال لهم إن الصفات صفات الرحمن جل وعلا هي التي جاءت في الكتاب والسنة على ظاهرها فإنه يؤول إلى أن يقال له: إذن فالذي يتصف بهذه الصفات إذن هو محتاج، إذن هو مثل الجسم فهو جسم كالأجسام.

فلهذا قال لهم: إن الله سبحانه لا صفة له إلا صفة الوجود المطلق، وعلى هذا الأصل مشى جهم في نفي الكلام ونفي جميع الصفات، حتى أسماء الرحمن جل وعلا يفسرها بالآثار المخلوقة.

جاء بعده المعتزلة فقالوا هذا البرهان صحيح، ولكن ثمّ صفات دلّ عليها العقل لا يمكن أن يكون الرب جل وعلا موجودا دون هذه الصفات.

جاء الأشاعرة وقالوا كلام المعتزلة صحيح؛ لكن الصفات أكثر من الثلاث التي أثبتها المعتزلة فهي سبع وتؤول إلى عشرين عندهم.

بعد ذلك جاء الماتريدية وقالوا الصفات ثمان لابد من الزيادة على السبع صفة التكوين وهكذا.

إذن منشأ الضلال في هذه المسألة هو هذا البرهان الباطل على وجود الله جل وعلا الذي جعل فيه دليل الأعراض هو الدليل على حدوث الأجسام، ومنه أبطل وصف الله جل وعلا بصفاته ونفى الكلام.

المسألة الثانية: أنّ الناس اختلفوا في مسألة الكلام هذه إلى أقوال كثيرة يهمُّك منها عدد –يعني لا نستوعب الأقوال؛ لأنها طويلة وبعضها لا فائدة منه–:

الأول: قول أهل السنة والجماعة وهو الذي سَمعت؛

المذهب الثاني: مذهب الجهمية وهو أنّ الله سبحانه لا يوصف بكلام أصلا، ويُفَسَّر الكلام بمخلوق منفصل.

المذهب الثالث: مذهب المعتزلة وهو شبيه بمذهب الجهمية إلا أنهم قالوا: إنّ القرآن مخلوق خلقه الله جل وعلا في نفس جبريل، فعبّر به جبريل أو نقل جبريل ما خُلق في نفسه.

فإذن يتفقون على أنه مخلوق مع الجهمية، ويجعلون زيادة عليهم أنه مخلوقٌ في موضع يناسبه، وهذا منهم فقه أعظم من فقه جهم؛ لأنه حتى لا يُعارض عليه بأن القرآن تنزيل وأنه أُنزل، فقالوا إنه أنزل ولكنّه خلق في نفس جبريل أو رُوع جبريل.

المذهب الرابع: هو مذهب الكلاّبية بل مذهب ابن كلاب نفسه وأتباعه من الأشاعرة وغيرهم، وهو أنّ كلام الله جل وعلا معنىً واحداً، وكُتُب الله تعبير عن هذا المعنى الواحد فتارة يُعَبّر عنه

بالعربية فيُسمى قرآنا وتارة يعبر عنه بالسريانية فيسمى إنجيلا، فتارة يعبر عنه بالعبرانية فيسمى توراة، وهكذا.

فإذن هو معنى وليس ثَم صوت يسمع ولا كلام حقيقة، ولكنه معنى قائم بنفس الرب جل وعلا ألقاه في روع جبريل فترل به جبريل، عبّر عنه جبريل بهذه التعبيرات المختلفة.

المذهب الخامس: هو مذهب الفلاسفة وطائفة من الصوفية، وهو أنّ كلام الله جل وعلا هو ما يُفاض أو ما يفيضه على النفوس من المعاني الخيّرة معاني الحكمة، وهذه الإفاضة قد تكون مباشرة منه إلى العقل الفعَّال –عندهم–، والعقل الفعَّال يفيضه على النفوس حسب استعداداتها، وقد تكون هذه الإفاضة منه جل وعلا مباشرة على قلب الرجل، كقول طائفة من الصوفية، وقد تكون هذه الإفاضة في وقائع مختلفة.

المسألة الثالثة: أدلة أهل السنة والجماعة على قولهم، وردّ واستدلال المخالفين؛ بل نقول أولا أدلة أهل السنة والجماعة على قولهم.

أنّ القرآن كلام الله، وهذه أدلتها كثيرة معلومة لكم، ومنها قوله جل وعلا ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾

وقوله (مِنْهُ بَدَا... قَوْلاً) هذا دليله قوله جل وعلا ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾

قال (بِلَا كَيْفِيَّة) وهذا يدلّ عليه قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

(وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَحْيًا) يعني أنّ القرآن وحي وهذا أمر ظاهر متواتر معروف للجميع.

قال (وَأَيْقَنُوا أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَة) دليلها ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾

المسألة الرابعة: أقوال أهل البدع نخصّ منها قول المعتزلة وقول الأشاعرة، أما الأقوال الأخر الجهمية والفلاسفة هذه نطويها.

قول المعتزلة مشهور وهو أن القرآن مخلوق، استدلوا بدليل عقلي –كما ذكرنا–، وهو أنه لو أُثبت الكلام وأن الكلام يُسمع فمعنى ذلك أنَّ الرب جل وعلا جسم؛ لأن الكلام لا يصدر إلا بتغيّر، وهذا التغير إذا حلّ في شيء فإنه يدلّ على أنه جسم على الذي ذكرنا لك من قولهم.

وهذا القول يرد عليه من جهتين:

الأول: أن ذكر صفة الكلام لله جل وعلا وارتباط الجسمية بها، هذا ليس بصحيح؛ وذلك أنّ المقدمة التي بُني عليها هذا القول هي البرهان بما سموه حلول الأعراض في الأجسام.

وهذا البرهان لم يدلَّ عليه القرآن ولا السنة؛ بل دلّ القرآن والسنة على بطلانه، وذلك من جهة أن الجسم موجود بأعراضه، وأنه إذا كان العرض يحِلُّ في الجسم فدلّ على أن الجسم غير مختار

لحلوله –لاحظ معي–، إذا كان الجسم يَحُلُّ فيه العرض والجسم لم يختر حلول العرض فيه فدل على أنه محتاج، لا ينطبق على الصورة التي فيها الكلام؛ لأنّ من قال: إنّ القرآن كلام الله تكلّم به، فلو قيل إنه عرض فيقال اتصافه به كان بمشيئته وقدرته واختياره سبحانه وتعالى، فخالف من هذه الجهة البرهان.

فدل أولا على أن البرهان في نفسه غير صحيح على هذه المسألة؛ يعني تطبيق البرهان غير صحيح في مسألة الكلام.

ودل ثانيا على أنهم حينما أصّلوا البرهان لم يطبقوه على وجه الصواب في الصفات جعلوا الجسمية والعرضية متلازمة دائما مع الحاجة، وهذا فيه نظر كما ذكرت لك.

الرد الثاني: أنّ النّصوص دلت على أن القرآن كلام الله جل وعلا، وعلى أنّ الله يتكلّم، وعلى أن هذا أُكِّد بمؤكدات، ومجموع هذه النصوص، إذا أُريد تأويلها فإنه: لا يستقيم في كل المواضع.

وأنه يلزم منه نفي الصفات التي وَصف بها المعتزلةُ ربَّ العالمين.

المسألة التي بعدها: قول الأشاعرة ذكرنا لكم أن كلام الله معنى، وأن القرآن ألقي في نفس جبريل فعبَّر عنه، وهذا القول منهم لا شك أنه أخص من قول المعتزلة،.

إذا تبين ذلك، فنأخذ من هذا تفصيل وهو أن دلالة الكلام في اللغة على اللفظ والمعنى فيها مذاهب:

مذهب أهل السنة والجماعة وأهل الحديث والأثر: أن الكلام والقول إذا أُطلق؛ يعني إذا قيل الكلام، كلام فلان، قول فلان، قول الله جل وعلا، فإنه يراد به شيئان معا دون تفريق بين الواحد والآخر؛ يراد به اللفظ والمعنى جميعا.

والثاني مذهب المعتزلة: وهو أن الكلام هو في المعنى وفي اللفظ مجاز.

والثالث وهو مذهب الكلابية: وهو أن الكلام للمعاني؛ ولكن الحديث إخراجه هذا دليل عنه، واستدلوا على هذا بقول الأخطل في الشعر المشهور المعروف عندهم في الاستدلال:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعِل اللسان على الفؤاد دليلا

والكلام على هذا البيت ورد الاستدلال به إلى آخره، مرّ معنا في الواسطية فنحيلكم عليها؛ لأنه معروف مشهور كررناه أكثر من مرة.

نرجع على أصل المسألة وهو أن الكلابية والأشاعرة قالوا إنّ الكلام معنى؛ كلام الله جل وعلا معنى، ألقاه في روع جبريل، وهذا لأجل أنهم أصّلوا تأصيلات، ومنها أن الكلام لا يدلّ على الإخراج وإنّما يدل على ما قام في النفس، كما استدلوا بهذا البيت، لهذا ذكرت لكم في أول

الكلام تعريف كلّم وكَلَمَ وهذه المادة واشتقاقها ليبطل معه قول من قال: إن الكلام معنى، فإن اللغة دلت على أن الكلام لابد أن يكون لفظا ومعنى، وحتى كلمة لفظ تدل على شيء ملفوظ مفرد، وما أحسن قول المعرِّي وإن كان ليس مجال احتجاج قال:

من الناس من لفظه لؤلؤ يبادره اللّقط إذ يلقط

وبعضهم قوله كالحصى يقال فيلغى ولا يحفظ

يعني من الناس من لفظه لؤلؤ يعني اللفظ لابد أن يلفظ يخرج، فكيف يكون الكلام والقول يكون في الداخل دون الخارج؟ وكيف يكون المعنى يدل عليه في الإنسان بلا لفظ؟ وإذا كان ثَم لفظ فإذن ثم معنى واللفظ لابد أن يلفظ ويخرج.

فدل ذلك على أن قولهم بن الكلام معنى وأن هذا هو الأصل فيه، هذا لاشك أنه معارض باللغة في تأصيلاتها أو اشتقاقاتها وأيضا معارض بالنصوص التي سقنا لك بعضا منها.

الكلاّبية ورثهم أبو الحسن الأشعري والماتريدي في الكلام في هذه المسألة:

تارة يعبّرون عنه بقولهم الكلام صفة نفسية.

وتارة يعبّرون عنه بأن الكلام كلام الله جل وعلا قديم؛ يعني قبل أن يخلق الخلق، قبل أن يوجد شيء، تكلّم بكلام قديم وانتهى.

وتارة يعبّرون عنه بأنه معنى قائم بالنفس.

وتارة يعبرون عنه بأنه عبارة يعني القرآن، عبارة عن كلام الله؛ يعني عُبِّر به عن كلام الله.

إذا تبين لك ذلك، فحاصل معتقد هذه الطوائف –الكلابية الأشاعرة والماتريدية– أنّ القرآن قديم، كلام الله جل وعلا قديم؛ يعني تكلم الله جل وعلا به في الأزل ثم لما أرد إنزاله على محمد عليه الصلاة والسلام قام ما تكلّم به في الأزل به معنى فألقاه في رُوع جبريل فترل به جبريل وعبّر عنه، وإلاّ فكلام الله عندهم ليس بالعربية وليس بالسريانية وليس إلى آخره لتترهه عندهم عن اللغات.

إذا تبين ذلك، فمن أحسن الردود عليهم ما استشكله الآمدي، والآمدي من حذاق الأشاعرة المعروفين ومن الأذكياء، قال: إني نظرت في هذا القول، وهو أنّ كلام الله قديم، وأنّ القرآن قديم، وأنه حين أوحي إلى محمد عليه الصلاة والسلام إنما أوحي بالعبارة وبما ألقي في نفس جبريل، فأشكل علي أنّ القرآن فيه آيات كثيرة فيها التعبير عنه بلفظ الماضي ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ وهل كان ثم مجادِلة؟ وهل كان ثَم زوج؟ وهل كان ثم صوت حتى يسمع الله؟ قال ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾ فإذا كان الله قال هذا القول في الأزل ولا زوجة ولا مجادِلة ولا قول، فما الذي سمع؟ فيلزم منه أن قوله ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ وكل الأفعال الماضية في القرآن أنها غير مطابقة

للواقع، وهذا هو الكذب، وهذا لاشك أنه رد منطقي جميل لأنه يلزمهم على أصولهم ولا فرار لهم منه.

إذا تبين لك ذلك، فنقول خلاصة الرد على هذه الطوائف يكمن في أشياء:

الأول: الاستدلال باللغة في معنى كلّم، في معنى الوحي، هذا واحد.

الثاني: الاستدلال بالنّصوص من القرآن والسنة التي فيها الإضافة، والقاعدة الفرق ما بين إضـافة المخلوقات وإضافة المعاني.

والثالث: أنه يردّ ما استدلوا به من أنواع الأدلة مثل ما أصلوه في أن الكلام يدل على المعنى فقط في اللغة، وأنّ الوحي يكون بالمعنى والإلقاء في الروع، وغير ذلك من الاستدلالات، ونفي القـول يلزم التشبيه يلزم التجسيم إلى آخره.

وأيضا بقول الآمدي في التفريق ما بين الماضي والحاضر.

[الأسئلة]

س٢/ العلاقة بين العلم والكلام النفسي؟

ج/ من هذه الجهة عندهم ما فيه فرق؛ يعني كل ما قام بالنفس فهو معنى قائم بالنفس، العلم الفرق بينه وبين الكلام، العلم راجع إلى المعلومات، وأما الكلام راجع إلى ما سينسب إليه الكلام، عندهم ما قام بالنفس من الكلام هذا موافق لما تكلّم به.

فإذن هو تكلم في الأزل بكلام بالقرآن، والآن يعني حين أراد الوحي قام بنفسه المعنى الذي تكلّم به فأوحى إلى جبريل هذه المعاني في نفسه فعبّر عنها جبريل، واضح.

س٤/ هل القرآن الكريم حروفه ومعانيه مكتوب في اللوح المحفوظ؟

ج/ نعم، كما قال سبحانه ﴿[بَلْ هُوَ قُرْآنٌ] مَجِيدٌ(٢١)فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ وقال جل وعلا ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ(٧٥)وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ(٧٦)إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ(٧٧)فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ الله جل وعلا جعل القرآن في اللوح المحفوظ مكتوبا قبل أن يتكلم به فمـا في اللـوح المحفوظ هذه مرتبة الكتابة، مرتبة الكتابة لا علاقة لها بالكلام كما أنه سبحانه جعـل في اللـوح المحفوظ مقادير كل شيء وثم تقدير سنوي وتقدير عمري وتقدير يومي إلى آخره، فكذلك جعل الله جل وعلا كلامه الذي هو القرآن، جعله في اللوح المحفوظ تكرمة له ويصان، يعني مجموعـا كاملا، ثم هو جل وعلا تكلم به وسمعه منه جبريل، ولهذا نقول إن ترتيـب الآيـات في السـور توقيفي، وكذلك ترتيب السور توقيفي، ما يجوز أن نقول الترتيب اجتهادي؛ لأنه هكذا أنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وجاءت العرضة الأخيرة الموافقة لما في اللوح المحفوظ والنـبي عليـه

الصلاة والسلام كان يقرأ في أول الأمر البقرة ثم النساء ثم آل عمران كما جاء في الحديث حذيفة وغيره، فهذا في الأمر الأول، ثم لما كمل القرآن وتمت آياته وعرضه النبي عليه الصلاة والسلام على جبريل في العرضة الأخيرة على هذا الترتيب، والصحابة كتبوه على ما سمعوا منه عليه الصلاة والسلام؛ لهذا كان إذا جاءت آية قال عليه الصلاة والسلام: اجعلوها بعد آية كذا وقبل آية كذا كما هو معروف.

س٦/ من سأل النبي ﷺ أن يدعو له وأن يطلب له المغفرة من الله بعد موته، هل هذا شرك؟

ج/ الجواب: نعم، وهو شرك أكبر لأن النبي عليه الصلاة والسلام لا يدعى بعد موته، فطلب الدعاء من الميت، وطلب الدعاء بالإغاثة أو الاستسقاء؛ يعني أن يدعو الله أن يغيث، أو أن يدعو الله أن يغفر، أن يدعو الله أن يعطي ونحو ذلك، هذا كله داخل في الدعاء في لفظ الدعاء والله جل وعلا قال﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾والذي يقول إنّ هذه الصورة وهي طلب الدعاء تخرج عن الطلب الذي به يكون الشرك شركا فإنه ينقض أصل التوحيد كله في هذا الباب، فكل أنواع الطلب؛ طلب الدعاء يعني طلب الدعاء من الميت، طلب المغفرة من الميت، أو طلب الدعاء من الميت أن يدعو الله أن يغفر، أو طلب الإغاثة من الميت أو طلب الإعانة أو نحو ذلك كلها باب واحد هي طلب، والطلب دعاء، فداخلة في قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾،
وفي قوله ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾، وفي قوله ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ ونحو ذلك من الآيات، فالتفريق مضاد للدليل.
ومن فهم من كلام بعض أئمتنا التفريق أو أن هذا طلب الدعاء من الميت بدعة لا يعني أنه ليس بشرك؛ بل هو بدعة شركية؛ يعني ما كان أهل الجاهلية يفعلونه، وإنما كانوا يتقربون ليدعو لهم، لكن أن يطلب من الميت الدعاء هذا بدعة ما كانت أصلا موجودة، لا عند الجاهليين ولا عند المسلمين، فحدثت فهي بدعة ولاشك، ولكنها بدعة شركية كفرية وهي معنى الشفاعة، إيش معنى الشفاعة التي من طلبها من غير الله فقد أشرك؟ الشفاعة طلب الدعاء، طلب الدعاء من الميت هو الشفاعة.

س٧/ هل معنى قول من قال أن القرآن مخلوق يعني مثل أعضائنا وغير ذلك من المخلوقات؟

ج/ الجواب: لا، يقولون القرآن مخلوق؛ يعني أنّ الله سبحانه خلق هذا الكلام وسماه قرآنا، أو أنّ الله جل وعلا خلقه في نفس جبريل فعبر جبريل بذلك، ليس يعني أن ثَم شيء مخلوق صفته يعني

يمس ويحس مثل الأعضاء، لا، خلق هذا شيء يعني أنه ليس صفة له خلقه في نفس جبريل وعـ ـبر جبريل عما وجده في نفسه.

س٨/ كيف نوفّق بين كون الله تكلم بالقرآن وأنّ القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ؟

ج/ الجواب: أن مرتبة الكتابة أو جهة الكتابة للقرآن غير جهة الكلام، فالله جل وعلا يعلـ ـم مـ ـا سيتزله على رسوله ﷺ ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ فالله سبحانه يعلـ ـم أن هذا القرآن –هذا الكلام– سيتزله على عبده عليه الصلاة والسلام، فجعل هذا الـ ـذي سـ ـيتزله مكتوبا –القرآن– تشريفا له وتعظيما لمكانته لمكانة هذا القرآن؛ ولأنه حجة الله الباقيـ ـة إلى قيـ ـام الساعة، أما التكلم فكلام الله جل وعلا بالقرآن إنما هو حين أراد أن يبعث محمدا عليـ ـه الصـ ـلاة والسلام، أو حين أراد أن ينبهه.

أما نزول القرآن جملة في السماء الدنيا فهذا أيضا عند من قال به مكتوب لا نزول مسموع.

فَمَنْ سَمِعَهُ فَزَعَمَ أَنَّهُ كَلَامُ الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، وَقَدْ ذَمَّهُ اللَّهُ وَعَابَهُ، وَأَوْعَدَهُ بِسَـ ـقَرَ، حَيْـ ـثُ قَـ ـالَ تَعَالَى﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ فَلَمَّا أَوْعَدَ اللَّهُ بِسَقَرَ لِمَنْ قَالَ ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ عَلِمْنَا وَأَيْقَنَّا أَنَّـ ـهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلَا يُشْبِهُ قَوْلَ الْبَشَرِ.

وَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، فَمَنْ أَبْصَرَ هَذَا اعْتَبَرَ، وَعَنْ مِثْلِ قَوْلِ الْكُفَّـ ـارِ انْزَجَرَ، وَعَلِمَ أَنَّهُ بِصِفَاتِهِ لَيْسَ كَالْبَشَرِ.

[الشرح]

هذه الجمل مشتملة على تقرير مسألة عظيمة، وهي أن كلام الله جل وعلا لا يشبه قول البشر، وهذه المسألة يمكن أن نمرّ عليها فيما ذكر بشيء من التقرير العام كما فعل الشّارح؛ لكن هـ ـذه المسألة متصلة ببحث عظيم، وهو بحث دلائل النبوة؛ لأنّ كون القرآن لا يشبه كلام البشـ ـر ولا يشبه قول البشر هو المسألة الموسومة عند العلماء بمسألة إعجاز القرآن وأن القرآن معجز، وهذه ولاشك مسألة مهمة قلّ بل ندر أن تتعرض لها كتب العقائد، ولها صلة ببحث دلائل النبوة فهي في التوحيد؛ لأن صلتها تارة بدلائل النبوة من كون القرآن معجزا ودليلا على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وأنه مَنَزّل من عند الله، ومن جهة أخرى لها صلة بمبحث كلام الله جل وعلا وهو أنّ القرآن لا يشبه كلام البشر وأن كلام الله جل وعلا ليس ككلام البشر.

لتقرير هذه المسألة وهي مسألة إعجاز القرآن، وقد تكلّم فيها أنواع من الناس من جميـ ـع الفـ ـرق والمذاهب، نجعل البحث فيها في مسائل، نقول:

المسألة الأولى: أنّ لفظ الإعجاز لم يرد في الكتاب ولا في السنة، وإنما جاء في القرآن وفي السنة أنّ ما يُعطيه الله جل وعلا للأنبياء والرسل وما آتاه محمد عليه الصلاة والسلام هو آية وبرهان على نبوّته.

الذي جاء في القرآن الآيات والبراهين؛ لكن العلماء استعملوا لفظ الإعجاز لسبب، وهو أنّ القرآن تحدى الله جل وعلا به العرب، لما عجزوا سمى العلماء فعلهم ذلك أو عجزهم سموه: مسألة إعجاز القُرآن.

المسألة الثانية: أن كلام الله جل وعلا هو المعجز، وليس أنّ الله جل وعلا أعجز لأجل السّماع، أعجز لما أنزل القرآن.

والفرق بين المسألتين أن الإعجاز صفة القرآن، ولكن لا يُقال أن الله جل وعلا أعجز البشر عن الإتيان بمثل هذا القرآن؛ لأن هذا القول يتضمن؛ بل يدل على أنهم قادرون لكن الله جل وعلا سلبهم القدرة على هذه المعارضة.

فإذن الإعجاز والبرهان والآية والدليل في القرآن نفسه، لم؟ لأنه كلام الله جل وعلا، ولا يُقال إنّ الله جل وعلا أعجز الناس، أن يأتوا بمثل هذا القرآن، أو صَرَفهم عن ذلك، كما هي أقوال يأتي بيانُها.

فإذن تنتبه على أن تعبير أهل العلم في هذه المسألة أن القرآن آية، فآية محمد عليه الصلاة والسلام القرآن

المسألة الثالثة: أقوال الناس في إعجاز القرآن.

فاختلف الناس في وجه الإعجاز لأجل أنّ إعجاز القرآن دليل نبوة النبي عليه الصلاة والسلام في أقوال:

القول الأول: ذهب إليه طائفة من المعتزلة ومن غيرهم حتى من المعاصرين الذين تأثروا بالمدرسة العقلية في الصفات والكلام، قالوا: إنّ القرآن الإعجاز فيه إنما هو بصرف البشر عن معارضته، وإلا فالعرب قادرة على معارضته في الأصل؛ لكنهم صُرفوا عن معارضته، فهذا الصرف هو قدرة الله جل وعلا، لا يمكن للنبي عليه الصلاة والسلام أن يصرفهم جميعا عن معارضته، وهذا الصرف لابد أن يكون من قوة تملك هؤلاء جميعا وهي قوة الله جل وعلا.

وهذا القول هو القول المشهور الذي ينسب للنظّام وجماعة بما هو معلوم.

وهذا القول يرده أشياء نقتصر منها على دليلين: الدليل الأول سمعي نقلي من القرآن، والدليل الثاني عقلي.

أما الدليل القرآني فهو ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ فالله جل وعلا أثبت أنّ الإنس والجن لو اجتمعت على أن تأتي بمثل هذا القرآن وصار بعضهم لبعض معينا في الإتيان بمثل هذا القرآن أنهم لن يأتوا بمثله، وهذا إثبات لقدرتهم على ذلك؛ لأنّ اجتماعهم مع سلب القدرة عنهم بمترلة اجتماع الأموات لتحصيل شيء من الأشياء،

فهم لن يستطيعوا أن يأتوا بمثل هذا القرآن، فأثبت لهم القدرة لو اجتمعوا قادرين وبعضهم لبعض يعين، لكنهم سيعجزون عن قُدَرِهم التي ستجتمع وسيكون بعضهم لبعض معينا على المعارضة، وهذه الآية هي التي احتج بها المعتزلة على إعجاز القرآن، ففيها الدليل ضدهم على بطلان الصَّرفة.

أما الدليل الثاني وهو الدليل العقلي أن الأمة أجمعت من جميع الفرق والمذاهب أن الإعجاز يُنسب ويضاف إلى القرآن ولا يضاف إلى الله جل وعلا، فلا يقال إعجاز الله بالقرآن، وإنما يقال باتفاق الجميع وبلا خلاف هو إعجاز القرآن، فإضافة الإعجاز إلى القرآن تدل على أن القرآن معجز في نفسه، وليس الإعجاز من الله بصفة القدرة؛ لأننا لو قلنا الإعجاز إعجاز الله بقدرته الناس عن الإتيان بمثل هذا القرآن، فيكون الإعجاز بأمر خارج عن القرآن، لأن من قال بالصَّرفة بأن الله سلبهم القدرة هذا راجع الإعجاز –يعني تعجيز أولئك– راجع إلى صفة القدرة وهذه صفة ربوبية. لهذا المعتزلة المتأخرون ذهبوا على خلاف قول المتقدمين في الإعجاز بالصرفة؛ لأن قولهم لا يستقيم لا نقلا ولا عقلا.

المذهب الثاني: من المذاهب في إعجاز القرآن، من قال القرآن معجز بألفاظه، فألفاظ القرآن بلغت المنتهى في الفصاحة؛ لأنّ البلاغيين يعرِّفون الفصاحة:

فصاحة المفرد في سلامته   من نُفرة فيه ومن غرابته

وهذا ليس بجيد؛ لأن القرآن اسم للألفاظ والمعاني، والله جل وعلا تحدى أن يؤتى بمثل هذا القرآن، أو بمثل عشر سور مثله مفتريات –كما زعموا– وهذه المثلية إنما هي باللفظ وبالمعنى جميعا وبصورة الكلام المتركبة.

القول الثالث: من قال إنّ الإعجاز في المعاني وأما الألفاظ فهي على قارعة الطريق، مثل ما يقول الجاحظ وغيرُه؛ يعني فيما ساقه في كتاب الحيوان يقول: الشأن في المعاني أما الألفاظ فهي ملقاة على قارعة الطريق. يعني أنّ الألفاظ يتداولها الناس؛ لكن الشأن في الدِّلالة بالألفاظ على المعاني،

وهذا لاشك أنه قصور لأن القرآن معجز بألفاظه وبمعانيه وبصورته العامة كما سيأتي في وق من القوال الآتية

القول الرابع: من قال إن القرآن معجز في نظمه، ومعنى النظم هو الألفاظ المتركبة والمعاني التي دلّت عليها الألفاظ وما بينها من الروابط؛ يعني أن الكلام يُحتاج فيه إلى أشياء، يحتاج فيه على ألفاظ وإلى معانٍ في داخل هذه الألفاظ يُعبَّر بها؛ يعبر بالألفاظ عن المعاني وإلى رابط يربط بين هذه الألفاظ والمعاني في صور بلاغية، وفي صور نحوية عالية، وهذا المجموع سماه أصحاب هذا القول النَّظم.

وهذا هو مدرسة الجُرجاني المعروفة –العلامة عبد القادر الجرجاني– فيما كتب في دلائل الإعجاز وفي أسرار البلاغة، وهذا القول لما قال به الجرجاني وهو مسبوق إليه من جهة الخطّابي وغيره –يعني في كلمة–، هو أراد به الرد على عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغني، فإنه ألّف كتاب المغني وجعل مجلدا كاملا في إعجاز القرآن، وردّ عليه بكتاب دلائل الإعجاز وأن الإعجاز راجع إلى اللفظ والمعنى والروابط؛ يعني إلى النّظم نظم القرآن جميعا، المقصود بالنظم يعني تآلف الألفاظ والجمل مع دلالات المعاني البلاغية واللفظية وما بينها من صلات نحوية عالية.

وهذا القول قول جيد؛ ولكن لا ينبغي أن يُقصر عليه إعجاز القرآن.

القول الخامس: من قال في إعجاز القرآن فيما اشتمل عليه، فالقرآن اشتمل على أمورٍ غيبية لا يمكن أن يأتي بها النبي عليه الصلاة والسلام؛ واشتمل القرآن أيضا على أمور تشريعية لا يمكن أن تكون من عند النبي عليه الصلاة والسلام، واشتمل القرآن على هداية ومخالطة للنفوس لا يمكن أن تكون من عند بشر، وهذا قول لبعض المتقدمين وجمع من المعاصرين بأنّ القرآن محتمل على هذه الأشياء جميعا.

ولكن هذا القول يُشكل عليه أنّ إعجاز القرآن الذي تُحدِّيت به العرب، والعرب حينما خوطبوا به خوطبوا بكلام مشتمل على أشياء كثيرة، وكان التحدي واقعا أن يأتوا بمثل هذا القرآن أو بمثل سورة أو بعشر سور مثله مفتريات كما زعموا، وهذا يؤول إلى ما تميّزت به العرب، وهو مسألة البلاغة وما تميزوا به من رِفعة الكلام وفصاحته وبلاغته، والعرب لم تكن متقدمة عارفة بالأمور الطبية ولا بالأمور الفلسفية ولا بالأمور العقدية ولا بالغيبيات، ونحو ذلك، حتى يقال إن الإعجاز وقع في هذه الجهة؛ لكنهم خوطبوا بكلام من جنس ما يتكلمون به –يعني من جهة الألفاظ والحروف–؛ لكنهم عجزوا عن الإتيان بذلك لأنه كلام الله جل وعلا.

القول الأخير –والأقوال متنوعة؛ لأن المدارس كثيرة–: أن القرآن معجز لأنه كلام الله جل وعلا، وكلام الله جل وعلا لا يمكن أن يشبه كلام المخلوق، وهذا القول هو الذي ذكره الطحاوي هنا قال (عَلِمْنَا وَأَيْقَنَّا أَنَّهُ قَوْلُ خَالِقِ الْبَشَرِ، وَلَا يُشْبِهُ قَوْلَ الْبَشَرِ. وَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ بِمَعْنًى مِنْ مَعَانِي الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ، فَمَنْ أَبْصَرَ هَذَا اعْتَبَرَ، وَعَنْ مِثْلِ قَوْلِ الْكُفَّارِ انْزَجَرَ، [وَ]عَلِمَ أَنَّهُ بِصِفَاتِهِ –التي منها القرآن– لَيْسَ كَالْبَشَرِ.) وهذا القول الذي أشار إليه لم يتفرغ إليه الشارحون –شارحو هذه الرسالة سواء من السلفيين أو من المبتدعة من الماتريديين وغيرهم– في تقرير هذه المسألة، وهو من أرفع وأعظم الأقوال؛ بل هو القول الحق في هذه المسألة: أنّ كلام الله جل وعلا لا يمكن أن يشبه كلام البشر.

إذا تبيّن هذا فنقول كلام الله جل وعلا في كونه لا يشبه كلام البشر له خصائص، فأوجه إعجاز القرآن التي ذكرها من ذكر، نقول هي خصائص لكلام الله جل وعلا أوجبت أن يكون كلام الله جل وعلا ليس ككلام البشر.

ما هذه الخصائص كل ما قيل داخل في خصائص القرآن:

أولا: القرآن كلام الله جل وعلا، واشتمل القرآن على ألفاظ العرب جميعا، تجد القرآن فيه كلمات بلغة قريش، وفيه كلامات بلغة هذيل، وفيه كلمات بلغة تميم، وفيه كلمات بلغة هوازن، وفيه كلمات بلغة أهل اليمن، وفيه بلغات كثيرة

فإذن الألفاظ والمعاني والتراكيب النحوية والبرهان تنوَّعت ودخلت كل لغات في العرب، هذا لا يمكن أن يكون من كلام أحد، لا يمكن أن يحيط هذه الإحاطة إلا من خلق الخلق وهو رب العالمين.

الثاني: الألفاظ، كما ذكرنا ألفاظ القرآن بلغت الأعلى في الفصاحة، والقرآن كله فصيح في ألفاظه، والفصاحة راجعة إلى الكلمات جميعا؛ الأسماء والأفعال والحروف، حتى ﴿الم﴾ فصيح.

إذن من خصائص القرآن التي دلت على إعجازه أنّ ألفاظه جميعا فصيحة.

الوجه الثالث: من خصائصه المعاني، فإذن تنوُّع المعاني على هذا الوجه الثاني بما يناسب المعاني الكثيرة التي يحتاجُها الناس يدلُّ على أن هذا كلام الله جل وعلا؛ يعني أنه صفته.

الوجه الرابع: أو الخصيصة الرابعة للقرآن: أنَّ القرآن فيه النَّظم مثل ما قال الجرجاني وهو من أحسن النظريات والكلام في إعجاز القرآن من جهة البيان، القرآن فيه القمة في فصاحة الألفاظ وفي البلاغة، البلاغة متركّبة من أشياء؛ متركّبة من ألفاظ ومن معاني ومن روابط –الحروف التي تربط بين ألفاظ والمعاني وتصل الجمل بعضها ببعض–.

فالقرآن إذن من أوجه إعجازه أو من صفاته وخصائصه أن نظمه؛ يعني أن تركيب الكلام والآيات فيه وتركيب الجمل في الآية الواحدة يدل على أنه الغاية في البيان، ولا يمكن لبشر أو لا يمكن للجن والإنس لو اجتمعوا أن يكونوا دائما على أعلى مستوى في هذا النّظم

الوجه الخامس: أنَّ القرآن له سلطانٌ على النفوس، وليس ثَمَّ من كلام البشر ما له سلطان على النفوس في كل الكلام، ولكنّ القرآن له سلطان على النفوس بما تميّز به من كلام الله جل وعلا؛ لأنّه كلام الله جل وعلا، مثل ما صار السّلطان على ذلك المشرك؛ يعني أنه يرغم الأنوف.

الوجه السادس: أو الصفة السادسة للقرآن أو الخاصية السادسة للقرآن التي تميّز بها عن كلام الناس، أن القرآن فيه الفصل في الأمور الغيبية

الوجه السابع أنّ القرآن من صفاته أنّ الإنسان المؤمن كلما ازداد من القرآن ازداد حبا في الله جل وعلا، وهذا راجع إلى الإيمان، وراجع إلى أن صفة القرآن فيها زيادة في الهدى والشفاء للقلوب،

[الأسئلة]

س٣/ ما رأيكم بمن يقول: إن الله ليس له لغة بدليل أنه يخاطب جميع البشر كلاً حسب لغته؟

ج/ نقول: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، اللغة اصطلاحية، اللغة من آيات الله ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ البشر احتاجوا للغات ليتفاهموا فيما بينهم، الله جل وعلا هو الذي خلق البشر وخلق لغات البشر وجعل اختلاف الألسن دليلا على عظم الباري جل وعلا.

الله سبحانه أعظم من أن يقال فيه إنّه يتكلم بكل اللغات، أو أنه ليس له لغة الله جل وعلا أعظم وأجل من ذلك أو نحو ذلك، وما قدروا الله حق قدره سبحان ربي وتعالى، سبحان ربي وتعالى.

س١/ يقول: قول الرسول ﷺ «إنما أبيتُ عند ربي يطعمني ويسقيني» في الوصال، هل الإطعام حقيقي؟ وما هي الأقوال في ذلك؟

ج/ الجواب: أن الأمور المضافة إلى الله جل وعلا من الأفعال، الأصل فيها –ككلّ فهمٍ للغة– أن يُفهم ظاهر الكلام، وظاهر الكلام هو ما يتبادر إلى الذهن –ذهن العربي– من سماع الكلام.

والظاهر تارة يكون بإفراد الكلام، وتارة يكون بتركيبه.

والصحابة رضوان الله عليهم واصلوا الصيام، فنهاهم النبي عليه الصلاة والسلام، وسبب نهيه عليه الصلاة والسلام الصحابةَ عن المواصلة الإبقاء عليهم وعدم تكليفهم؛ لأنّ في الوصال مشقة ترك الطعام الذي به قوام الإنسان، فقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث حينما نهاهم قالوا: يا رسول الله إنّك تواصل، قال «إني لست كهيأتكم، إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني» فدل هذا على أن

ظاهر الكلام: أن الله جل وعلا يطعم الرسول ﷺ ويسقيه، معلوم أن الإطعام والسقيا ليست بالأكل والشرب المعتاد؛ لأن هذا يُفَطِّر.

فإذن يكون ظاهر الكلام دلّ على شيئين:

الأول: أن الإطعام والسقيا هذا حقيقي على ظاهره، وأنه طعام به يقوى البدن ولكن ليس عن طريق الفم.

والثاني: أنّ النبي عليه الصلاة والسلام ليس إطعامه من ربه جل وعلا بالأكل والشرب المعروف؛ لأنه بهذا يُفطِر الصائم.

الأقوال في هذا متعددة؛ لكن هذا القول هو الذي يوافق ظاهر الحديث، والحديث ليس من أحاديث الصفات؛ لكن هذا هو الذي يوافق الحديث.

س٣/ ما حكم تعليق المشيئة على أمر متأكد أنه واقع كقوله هذا فلان الواقف أمامك إن شاء الله، كذلك حكم تعليقها على أمر قد حصل وانتهى؛ كقوله أكلتم إن شاء الله؟

ج/ المشيئة في استعمال المسلم لها على درجتين:

الأولى: أنه يقصد بها حقيقة التعليق؛ يعني أن ما سيفعله معلق بمشيئة الله كما قال جل وعلا ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.

والدرجة الثانية: أن تقول إن شاء الله لتحبيب تحقق الأمر بمشيئة الله؛ لأن الأمر وقع ووقوعه ليس بمشيئتي ولكن بمشيئة الله، ولا بأس أن يؤكد أي أمر وقع بكلمة (إن شاء الله) ويقصد بها أنه تحقق ووقع بمشيئة الله جل وعلا، وعلى هذا جاء في القرآن قول الله جل وعلا ﴿وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾

س٥/ ما الفرق بين معجزات الأنبياء ومعجزة القرآن؟

وهل معجزات الأنبياء معجزة بنفسها كالقرآن أم لا؟

ج/ معجزات الأنبياء ومنها معجزات المصطفى ﷺ، ذكرنا لكم أنها آيات وبراهين ودلائل، فلفظ المعجزة لفظ حادث، ولهذا تارة يقع الإشكال في توجيه بعض الأمور؛ لأنّه يُنتقل من استعمال العلماء لها في أحد معانيها أو في كثير من معانيها إلى أن تُجعل حقيقة شرعية عامة، وهذا يُنتبه له، ولهذا نقول: آيات الأنبياء والبراهين الدالة على صحة رسالاتهم وعلى أنهم مرسلون من عند الله وأنّ ما جاؤوا به حق، هذه كلها دليل صدقها في نفسها؛ لأنها شيء خارج عن قدرة الإنس والجن في ذلك الزمان جميعا، فكلّ معجزة، كلّ آية، كل برهان، اقترن بدعوى النبوة فهو خارج عن قدرة الإنس والجن جميعا.

وهذا هو في آيات وبراهين الأنبياء والمرسلين عليهم صلوات الله وسلامه، وكذلك في القرآن، فكلها آية وبرهان حجته في نفسه قاطع في نفسه لمعارضة المعترض.

وَالرُّؤْيَةُ حَقٌّ لِأَهْلِ الْجَنَّة بغَيْرِ إحَاطَة وَلَا كَيْفيَّة، كَمَا نَطَقَ بِه كتَابُ رَبِّنَا ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ(٢٢)إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وَتَفْسِيرُهُ عَلَى مَا أَرَادَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَعَلِمَهُ.

وَكُلُّ مَا جَاءَ فِي ذَلِكَ مِنَ الْحَدِيث الصَّحِيحِ عَنِ الرَّسُول ﷺ فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَعْنَاهُ عَلَى مَا أَرَادَ، لَا نَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مُتَأَوِّلِينَ بِآرَائِنَا، وَلَا مُتَوَهِّمِينَ بِأَهْوَائِنَا، فَإِنَّهُ مَا سَلِمَ فِي دِينِه إِلَّا مَنْ سَلَّمَ لِلَّه ﷻ وَلِرَسُولِه ﷺ، وَرَدَّ عِلْمَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْه إِلَى عَالِمِه.

[الشرح]

هذه المسألة مسألة عظيمة جدا، وهي مسألة رؤية الرّب جل وعلا في الجنة.

استشهاد المصنف بهذه الآية، آية سورة القيامة من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن النظر عُدِّي بـ ﴿إِلَى﴾، وتعدية النظر بـ ﴿إِلَى﴾ تفيد أن معناه الرؤية فإذا عدي بـ ﴿إِلَى﴾ كان المراد رؤية العيَان.

الوجه الثاني: أنه جعل النظر إلى الرب جل وعلا مضافا على الوجوه،،.

الوجه الثالث: أنه قال ﴿يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾، والنضرة: وهي الحسن والبهاء والسرور لا من الانتظار الذي لا يدرى هل بعده نعيم أم بعده غير ذلك؟

إذا تبين لك هذا المعنى لك الآن لكلام الماتن رحمه الله تعالى فبهذه المسألة العظيمة مسألة الرؤية مسائل:

المسألة الأولى: أنّ المؤمن بتعلقه بربه جل وعلا في عبادته سبحانه بأنواع العبادة القلبية والعملية يرى أنّ الإنعام عليه بأن يكون من أهل الجنة هذا أعظم إنعام؛ لأن من دخل الجنة قد رضي الله عنه ومتّعه بملاذّها وسرورها وأفاض عليه الزيادة وهي رؤية وجه الله الكريم.

المسألة الثانية: أن أهل السنة والجماعة جعلوا الرؤية حق، والرؤية بالعينين، وهذه الرؤية جاءت فيها آيات كثيرة وأحاديث متواترة عنه عليه الصلاة والسلام، وأجمع أهل التفسير من الصحابة والتابعين على القول بالرؤية، ولم ينكرها أحد من السلف الصالح رضوان الله عليهم.

المسألة الثالثة: أن قول أهل السنة في الرؤية؛ أن الرؤية حق لأهل الجنة وللمؤمنين في عرصات القيامة.

والرؤية التي للمؤمنين هو رؤية سرور وتلذذ وإكرام، واختلف أهل السنة في رؤية الله جل وعلا في الموقف هل:

هي للمؤمنين وحدهم؟

أم للمؤمنين والمنافقين؟

أم للناس جميعا؟

وكل الأقوال في مذهب أهل السنة؛ وكما قال الإمام تقي الدين ابن تيمية: إن الخلاف في هذه المسألة – لا ينبغي أن تكون من المسائل التي يشدد فيها الخلاف؛ بل الأمر فيها خفي. هذا نص عبارته.

المسألة الرابعة: مذاهب الناس في الرؤية، المذاهب فيها متعددة –يعني المخالفة لمذهب أهل السنة– أشهرها مذهبان:

مذهب من مَنع الرؤية وتأوّل كل النصوص الواردة في ذلك: وهم المعتزلة، قبلهم الجهمية، والخوارج بعامة، والإمامية من الروافض؛ بل الروافض بعامة؛ لأن الزيدية ينكرون الرؤية كقول المعتزلة، وهذا القول له حججه واستدلالاته ستأتي.

الثاني المشهور من أثبت الرؤية ولكن قال: الرؤية ليست إلى جهة، وإنما تكون إدراكا، وهذا هو قول الأشاعرة ومن نحا نحوهم.

أما قول المعتزلة والخوارج، والروافض والزيدية والإباضية من الخوارج، فيستدلون له.

فمن أدلتهم قوله جل وعلا ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾.

والجواب عن هذه الحجة: أن النفي بـ (لن) في اللغة لا يفيد التأبيد، وإنما يفيد النفي المجرد.

وأما من قال إنه يفيد التأبيد وهو الزمخشري في الكشاف وفي كتابه المفصل في النحو فإنه باطل، وردَّه ابن مالك في الكافية الشافية بقوله:

ومن رأى النفي بلن مؤبدا فقوله اردد وسواه فاعضدا

ورده أيضا ابن هشام في أوضح المسالك قال: ولا تفيد تأبيد النفي خلافا لمن قاله.

ويدل على ذلك أن الله جل وعلا قال ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾يعني الموت، فقال (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا) فنفى بالتأبيد بكلمة ﴿أَبَدًا﴾ وباستعمال ﴿لَنْ﴾ نفى التمني، وأثبت أنهم يتمنونه يوم القيامة قال جل وعلا ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾يعني ليميتنا ربك قال ﴿إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾، فدل على أن نفيه بـ ﴿لَنْ﴾ وبكلمة ﴿أَبَدًا﴾ لم يفد التأبيد المستغرق للدنيا والآخرة معا.

ومن أدلتهم أنهم قالوا: إن النظر في القرآن وفي اللغة يفيد الانتظار، وهو أصله، وليس أصل النظر الرؤية، فالآيات التي فيها ذكر النظر تفيد الانتظار،

وهذا القول في الاستدلال بمعنى النظر والإتيان عليه بهذا الشاهد اللغوي، ليس على ما قالوا.

وذلك أن اللغة فيها أفعال تختلف بالتعدية كثيرا جدا، وهكذا تبيين ذلك أن يقال أن كما أوضحه الشارح وغيره من أهل اللغة أن كلمة النظر وما اشتق منها:

تارة تتعدّى بنفسها فيكون المعنى الانتظار؛ يعني تصل إلى المفعول بنفسها فيكون معناه الانتظار.

وتارة تتعدى بـ .(في) فيكون المعنى التفكر والاعتبار.

وتارة تتعدى بـ .(إلى) فيكون المعنى الرؤية، وقد يكون مع الرؤية الانتظار بحسـ ـب السـ ـياق، ولكن لا يمكن أن تتعدى بـ .(إلى) ويكون انتظارا بلا رؤية، لا يمكن، ولم يأتِ في أي شاهد في لغة العرب لا في القرآن ولا في السنة أن النظر يتعدى بـ .(إلى) ويكون معناه الانتظار المجـ ـرد من الرؤية بل النظر إذا تعدى بـ .(إلى) صار معناه الرؤية، وقد يكون على قلـ ـة مـ ـع الرؤيـ ـة الانتظار، وهذا له نظائر في اللغة يطول الكلام ببيانها.

من أدلتهم أيضا قوله جل وعلا ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ قـ ـالوا: فنفـ ـى الإدراك، ونفي الإدراك مستلزم لانتفاء الرؤية.

والجواب أن هذا غلط كبير؛ لأن نفي الإدراك لا يستلزم انتفاء الرؤية، فإنه قد ترى الشـ ـيء ولا تدركه؛ يعني لا تحيط به، فهذه السماء نراها ولا أحد يدركها بأنه يرى السماء،

فإذن دل نفي الإدراك عن الرب جل وعلا أن نفي الإدراك لأجل أنه عظيم جل وعلا فإنه يُـ ـرى، ولكنه لا يُدرك.

والإدراك ينقسم على قسمين:

إدراك برؤية

وإدراك بعلم

والإدراك بعلم: نفاه الله جل وعلا بقوله سبحانه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾

وإدراك الرؤية: نفاه الله جل وعلا في هذه الآية.

أما قول الأشاعرة في المسألة وهو أنهم قالوا يرى إدراكا لا إلى جهة فإنه عجيب، فإن قول المعتزلة بنفي الرؤية أقرب إلى العقل من قول الأشاعرة؛ يعني إلى عقلي وفهمي، خلافا لقول الشـ ـارح إن قول الأشاعرة أقرب إلى العقل من قول من نفى؛ بل الحقيقة العكس، من نفى الرؤية وأنه لا يثبت العلو قال ما دام أننا لا نثبت العلو فالرؤية لا يمكن أن تكون إلا إلى جهة، الإنسان كيف يـ ـرى؟ لابد على جهة يراه، أما يرى شيئا ليس أمامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله وليس بأعلى منه ولا أسفل منه فكيف يراه؟ وأين يراه؟ لاشك أن هذا العقلُ يرده.

فمن نفى علو الرحمن جل وعلا وقال هو –سبحانه– في كل مكان، فكيف يقبل إثباته للرؤية.

المسألة الخامسة: أن رؤية المؤمنين في الجنة لربهم جل وعلا عامّة في الإنس والجن، للرّجال وللنّساء، وللملائكة أيضا، ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ(٢٣)سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَ ـبَرْتُمْ فَ ـنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾ ولم يدلَّ دليل على اختصاص الرؤية بالرجال دون النساء ولا على اختصاص الرؤية بالإنس دون الجن، وهذه فيها أقوال:

فمن أهل العلم من قال: إن الرؤية للإنس دون الجن، وهذا خلاف الصواب كم ـا ذكرن ـا؛ لأن الآيات عامة في الرؤية في كل مؤمن فمن دخل الجنة رآه.

قال طائفة أيضا من أهل العلم: إن الرؤية للرجال دون النساء، واستدلوا على ذلك بقول ـه ج ـل وعلا ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ وأن القصر في الخيام يدل على عدم خروجهن م ـن ذل ـك، والصواب أن الرجال والنساء من المكلفين من الجن والإنس يرون ربهم جل وعلا إن كانوا م ـن أهل الجنة.

أم ّ ـا الاستدلال بالآية فعجيب لأن الآية:

أولا: في الحور، والحور خلق ينشئهن الله جل وعلا إنشاء في الجنة وليسوا من المكلفين في الدنيا.

الثاني: لأن الله جل وعلا قال ﴿هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ﴾وقال جل وعلا في الآية الأخرى ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ﴾ فمن نعيم أهل الجنة أنهم يتمتعون هم وأزواجه ـم عل ـى الأرائك، فيتكئون وينظرون، وإخراج النساء من الاتكاء تردّه الآية كذلك إخراجهم من النظ ـر تردّه الآية.

المسألة السادسة: رؤية النبي عليه الصلاة والسلام لربه، وهل حين المعراج رأى ربه أم لا؟

اختلف فيها أهل العلم على أقوال:

القول الأول: من ينفي رؤية النبي عليه الصلاة والسلام لربه جل وعلا؛ يعني بالعين.

القول الثاني: من يثبت الرؤية إما بالقلب أو بالعينين.

والقول الثالث: التوقف. والتوقف لا ينبغي أن يكون قولا؛ لكن هكذا قيل.

أما القول الأول: وهو أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لم ير ربه، فهذا هو الق ـول ال ـذي علي ـه الجماهير،

وأما من قال إن محمدا عليه الصلاة والسلام رأى ربه بعينيه أو بقلبه وهو قول ابن عب ـاس وقال ـه طوائف قليلة من الناس، فهذا بناءً على آية في سورة النجم، والاستدلال بها فيه نظر.

أما القول التوقف فلا يصلح؛ لأن الحديث دال على نفي الرؤية مع كلام عائشة رضي الله عنها.

[الأسئلة] سنجيب على بعض الأسئلة بين يدي الدرس.

س٢/ يقول ذكر العلماء أن لفظ الجلالة أصله إله فأدخلت الألف واللام وقلبت الهمزة وأدغمت اللام في التي تليها، والسؤال: ألا يتنافى هذا مع كون أسماء الله عظيمة؟

ج/ لفظ الجلالة واسم الله: الله اختلف العلماء فيه؛ هل هو مشتق أم هو غير مشتق؟ والخلاف واسع.

والذي يرجحه جمع كثير من المحققين وهو المعتمد عند أئمة الدعوة رحمهم الله تعالى أن لفظ الجلالة مشتق، ومعنى كونه مشتقا أن اسم الله دال على المعبود بحق دلالة مطابقة؛ يعني أنَّ كلمة الله أصلها الإله والإله هو المعبود.

وأما الذي يقول أنه ليس بمشتق فيقول: إن الله علم على الذات –ذات الرب جل وعلا– وليست فيه معنى.

والقاعدة عامة عندنا أن اللغة في الأسماء لابد أن تكون دالة على معاني، الاسم يكون دال على معنى، أسماء الله الحسنى دالة على معاني فيها، فليس ثَم اسم ليس له دلالة على معنى، والدلالة على المعنى تارة تكون دلالة جامدة وتارة تكون دلالة مشتقة.

وهذا في اسم الله الأعظم أو اسم الله (الله) لفظ الجلالة العظيم هذا مشتق من إله؛ لأن العرب تُسهل في مثل هذا كثيرا.

والبحث فيه بحث نحوي وصرفي وأَكْثَرَ العلماء منه.

المقصود منه –من الجواب– أن اسم (الله) مشتق ولا ينافي من هذا تعظيم لفظ الجلالة؛ لأننا كما نقول إن الجبار يتنوع إلى عدة معاني أو يدل على عدة معاني ومشتق من كذا واسم الله العظيم مشتق واسم الرحمن مشتق من الرحمة، وهكذا.

فالذين يقولون إن الاشتقاق ينافي التعظيم هذا ينخرم الكلام فيما أوردوه بجميع الأسماء الحسنى، فأسماء الله الحسنى كلها مشتقة، والاسم الله مشتق من الألوهة وهي العبادة؛ لأن الله عَلَمٌ على المعبود بحق.

.. هذا بحث آخر؛ يعني هل تظن أن أسماء الله جل وعلا هي قبل اللغات؟ لا، اللغات دالة على أسماء الله جل وعلا وصفاته، كما تدل اللغات على أشياء أخر، ولا يعني هذا أنها مواضعة؛ أنَّ الناس اصطلحوا عليها، ليس كذلك؛ لأن الله جل وعلا ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾فالأسماء ومن ضمنها أسماء الله جل وعلا معلمة، وكذلك في اللغات دلالة الكلمة على أنها اسم من أسماء الله هذا بالتعليم، وليس العباد الذين يضعون أسماء لله جل وعلا، فهذا لا يعني أن أسماء الله جل وعلا

بالمواضعة –يعني بالاصطلاح–، الناس وضعوها واشتقوا هذا من هذا إلى آخره، يعني أنهم هم الذين فعلوا ذلك، لا، أسماء الله جل وعلا، الله سبحانه لم يزل له الأسماء الحسنى والصفات العلا قبل أن يخلق الخلق.

.. هذا على كل حال بحث لغوي طويل، لا أظن يسع مثل هذا المقام أن يُفَصَّل فيه، اللغات في نشأتها، كيف نشأت اللغات؟ اللغة العربية كيف نشأت؟ هل آدم عليه السلام كان يتكلم باللغة العربية؟ ما قبل إبراهيم عليه السلام هل كان يتكلم باللغة العربية؟ نوح عليه السلام هل كان يتكلم باللغة العربية؟

الله جل وعلا جعل من آياته اختلاف الألسن والأنواع، فأصل اللغات أسماء علمها ربُّنا جل وعلا آدم، ثم حصل هناك أنواع من الاشتقاق وتداخل الناس لما تفرقوا في اللغات، اللغات بعضها يأخذ من بعض، وعند العلماء المعاصرين يعني علماء اللغة، علماء فقه اللغة وخاصة اللغات السامية دلتهم البحوث والكتابات القديمة التي وجدوها في الجدران وفي الآثار القديمة على أن مجموعة من الكلمات كانت مشتركة ما بين اللغات، وهذا طبعا يدل على أن أصل اللغات واحد، وهذا لا شك فيه، ثم بعد ذلك بدأت تتوسع اللغات وتختلف.

لَا نَدْخُلُ فِي ذَلِكَ مُتَأَوِّلِينَ بِآرَائِنَا، وَلَا مُتَوَهِّمِينَ بِأَهْوَائِنَا، فَإِنَّهُ مَا سَلِمَ فِي دِينِهِ إِلَّا مَنْ سَلَّمَ لِلَّهِ ﷻ وَلِرَسُولِهِ ﷺ، وَرَدَّ عِلْمَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ إِلَى عَالِمِهِ.

وَلَا تَثْبُتُ قَدَمُ الْإِسْلَامِ إِلَّا عَلَى ظَهْرِ التَّسْلِيمِ وَالِاسْتِسْلَامِ، فَمَنْ رَامَ عِلْمَ مَا حُظِرَ عَنْهُ عِلْمُهُ، وَلَمْ يَقْنَعْ بِالتَّسْلِيمِ فَهْمُهُ، حَجَبَهُ مَرَامُهُ عَنْ خَالِصِ التَّوْحِيدِ، وَصَافِي الْمَعْرِفَةِ، وَصَحِيحِ الْإِيمَانِ، فَيَتَذَبْذَبُ بَيْنَ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ، وَالتَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ، وَالْإِقْرَارِ وَالْإِنْكَارِ، مُوَسْوَسًا تَائِهًا، زَائِغًا شَاكًّا، لَا مُؤْمِنًا مُصَدِّقًا، وَلَا جَاحِدًا مُكَذِّبًا.

[الشرح]

هذه الجمل التي سمعنا تشتمل على أصل عظيم من أصول الدين الذي تميز به أهل السنة والجماعة –في مسائل العقيدة بعامة وفي مسائل العمل–.

لهذا نقول: إذا تبين لك ذلك فإنّ هذه الكلمة أو هذه الجمل التي مرت معنا فيها مسائل:

المسألة الأولى: أنَّ الناس في تلقّي الشريعة –الناس؛ يعني هذه الأمة الفرق جميعا– انقسموا إلى أقسام:

القسم الأول: من كان عقليا محضا؛ يعني جعل العقل حكما على الشريعة، وجعل الشريعة تابعة للعقليات.

الثاني: من جعل الشريعة خالية من البرهان العقلي البتة؛ بل الشريعة جميعا عندهم ليس فيها عل ـل ولا تعليل بقسميها العقيدة والشّريعة.

الثالث: من توسّط بين الفئتين، وقال: إنَّ الحكم الشرعي، إنَّ الشّريعة العقيـ ـدة الأمـ ـور الغيبيـ ـة وكذلك في العمليات: العقل مفيد فيها، والعقل خادم للشريعة وليس حكما عليها، فنستفيد بالعقل في بيان العلل والأحكام وفهم الشريعة واستخراج الأفكار؛ لأن الله جل وعلا جعل القرآن لقـ ـوم يعقلون.

هذه الثلاث مدارس كبيرة:

المدرسة الأولى يمثلها الجهمية والمعتزلة، والأشاعرة في أصول مباحثهم.

والمدرسة الثانية يمثلها الظاهرية في الفقه وكذلك في الاعتقاد، ويمثلها الأشاعرة والماتريديـ ـة في مسائل الأسباب.

والثالثة منهج أهل السنة والجماعة.

المسألة الثانية: أنَّ التسليم لله عز وجل ولرسوله ﷺ هو تسليم للحق المطلق،

المسألة الثالثة: قوله (وَرَدَّ عِلْمَ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْه إِلَى عَالِمه) كلمة الاشتباه والمشتبه معناها ما لا يُدْرَكُ معه العلم، ويقابَل ما بين المحكم والمتشابه، والله جل وعلا جعل القرآنَ محكما ومتشابها؛ يعني صيّر القرآن محكما ومتشابها، والقرآن يصحّ أن يقال: إنه محكم كله، وإنه متشابه كله، وإنـ ـه محكـ ـم ومتشابه. فالقرآن منه محكم ومنه متشابه، والقرآن محكم كله، والقرآن متشابه كله، كـ ـل قسـ ـم باعتبار.

المسألة الرابعة والأخيرة: قال(وَلَا تَثْبُتُ قَدَمُ الْإِسْلَامِ إِلَّا عَلَى ظَهْرِ التَّسْلِيمِ وَالِاسْتِسْلَامِ)، التسـ ـليم والاستسلام هما دين الإسلام، فإن الإسلام هو الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله.

[الأسئلة]

س٣/ قال في سؤاله: إذا ثبت لله تعالى صفة بلفظ معين، فهل يجوز أن يطلق لله جل وعلا مـ ـرادف هذه الصفة، مثل قول بعض العامة الله يشوف. يريدون يرى.

ج/ هذا إذا كان من باب الخبر فلا بأس؛ لكن من باب إثبات الصفة فـ ـلا يجـ ـوز لأن الصـ ـفات توقيفية.

وَلَا يَصِحُّ الْإِيمَانُ بِالرُّؤْيَةِ لِأَهْلِ دَارِ السَّلَامِ لِمَنِ اعْتَبَرَهَا مِنْهُمْ بِوَهْمٍ، أَوْ تَأَوَّلَهَا بِفَهْمٍ، إِذْ كَانَ تَأْوِيلُ الرُّؤْيَةِ وَتَأْوِيلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوبِيَّةِ تَرْكَ التَّأْوِيلِ وَلُزُومَ التَّسْلِيمِ، وَعَلَيْهِ دِينُ الْمُسْلِمِينَ. وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيهَ زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ، فَإِنَّ رَبَّنَا جَلَّ وَعَلَا مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ، لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ أَحَدٌ مِنَ الْبَرِيَّةِ.

[الشرح]

قال رحمه الله تعالى هذه المسائل التي سمعتموها وما سيأتي تأصيلية، في مسائل التلقي والموقف من العقل، والاستسلام للنص، ووحدة مصدر التلقي، وأن العقيدة مأخوذة بالاستسلام، ونحو ذلك والمباحث العقدية يأتي بعد ذلك بقية ما أورده المصنف.

وهذه الجملة من كلامه واضحة المعنى فيما ذكرت لك لكن ينبني عليها لفهم مراده مسائل:

المسألة الأولى: في معنى التأويل، التأويل هو ما تؤول إليه الأشياء، آل الأمر إلى كذا؛ يعني صار إلى كذا، والتأويل هو إِيَالُ الأشياء إلى نحو ما، هذا في اللغة.

تأويل الرؤية ما تؤول إليه الرؤية، تأويل الطاعة ما تؤول إليه الطاعة ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾يعني وأحسن عاقبة، أحسن مآلا.

فإذن كلمة تأويل هذه اسم مصدر آل الشيءُ، يؤول، إيالا، وتأويلا، فإياله؛ نهايته تسمى تأويله.

المسألة الثانية: التأويل في استعمال أهل العلم أو فيما جاء في الكتاب والسنة وفيما جرى عليه كلام العلماء ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول التأويل بمعنى التفسير: الكل يشترك في المعنى الأول اللغوي الذي ذكرت لك في المسألة الأولى، الأول التأويل بمعنى التفسير، تأويل كذا يعني تفسيرَه، ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾ يعني هذا تفسير ﴿رُؤْيَايَ﴾.

الثاني تأويل الأخبار وتأويل الأمر والنهي: تأويل الخبر ما تؤول إليه حقيقة الخبر؛ يعني أنه إذا ذُكر شيء لك فأُخبرت به فتأويله حينما تراه، كما قال جل وعلا ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ يعني تأويل ما ذكر الله في سورة الأعراف من خبر يوم القيامة من الجنة والنار ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ﴾ يعني ما يؤول إليه حقيقة الخبر وهو ما سيراه الناس، فتأويل كل خبر في الأمور الغيبية هو حقيقته التي هي عليه، فتأويل الجنة هو حقيقة الجنة، تأويل النار حقيقة النار،

فإذن التأويل بالأمر والنهي يشمل شيئين:

يشمل: أن يمتثل الأمر ويجتنب النهي.

ويشمل: ما سيراه في الآخرة من جزاء الأمر، وما امتثله، ومجازاة العبد على انتهائه عن ما نُهي عنه.

الثالث التأويل بمعنىً حادث لم يأتِ في القرآن وفي السنة، أما الأولان فقد جاءا، لكنه صحيح إذا كان صحيح بضابطه الذي ضبطه به أهل العلم، وهو أنْ يُصرف دليل عن ظاهره لحجة، ويعبر عنه الأصوليون بقولهم: صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر منه إلى غيره لقرينة. وهذا للأصوليين فيه تفصيلات حيث أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لكن هذا المعنى من التأويل صحيح؛ يعني أن النصوص ربما صرف اللفظ إلى غيره صرفت دلالة الدليل إلى آخر لدليل آخر لقرينة.

المسألة الثالثة: هذا التأويل الأخير هو الذي به تسلَّط......... وأوَّلوها بالتأويلات، فنصوص الرؤية حرفوها وسموا تحريفهم تأويلا،

تميم للمسألة، إذن قول الطحاوي هنا دقيق للغاية يُتنبه لقوله، قال (إِذْ كَانَ تَأْوِيلُ الرُّؤْيَةِ وَتَأْوِيلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوبِيَّةِ تَرْكَ التَّأْوِيلِ) التأويل إذا أردت أن تطبق قاعدة التأويل فتخرج منها وستستنتج منها أنَّ التأويل ترك التأويل، كيف؟ إذا قلنا إن القرينة غير ممكنة؛ لأن المعنى هذا غيبي، فإذن سينتج منه أنَّ القاعدة غير منضبطة.

فإذن التأويل سيؤديك إلى ترك التأويل؛ لأن القاعدة غير جائية وسارية في مسائل الغيبيات، وهذه الكلمة دقيقة منه رحمه الله تعالى (إِذْ كَانَ تَأْوِيلُ الرُّؤْيَةِ وَتَأْوِيلُ كُلِّ مَعْنًى يُضَافُ إِلَى الرُّبُوبِيَّةِ تَرْكَ التَّأْوِيلِ وَلُزُومِ التَّسْلِيمِ)؛ لأنك لو طبقت قاعدة التأويل نتج منها ترك التأويل، التأويل يعني أن تترك التأويل.

المسألة الرابعة: مثل التأويل في تطليقه على نصوص الغيبيات ما يسمى بالمجاز، والتأويل والمجاز يُستخدمان في مباحث الصفات والأمور الغيبية بعامة، يستخدمها أهل البدع الذين لم يسلِّموا للنصوص دلالتها.

(المجاز) لم يأتِ هذا اللفظ لا في القرآن ولا في السنة ولا في كلام الصحابة ولا في كلام التابعين ولا في كلام تبع التابعين؛ يعني انقضت القرون الثلاثة المفضلة ولم يُستعمل هذا اللفظ فلفظه حادث، والألفاظ الحادثة بحسب الاصطلاح: إن كان هذا المصطلح أُستخدم في شيء سليم، في شيء مقبول شرعا، فلا بأس به إذ لا مُشاحة في الاصطلاح، مثل ما قال التأويل هو كذا وكذا فعرفوه، ومثل ما تعارفوا على أشياء كثيرة في العلوم، ولهذا استعمل لفظ المجاز بعض العلماء في معاني صحيحة؛ فكتب أبو عبيدة مَعمر بن مثنى كتابا سماه مجاز القرآن، وتجد في ألفاظ لابن قتيبة

أيضا تجد ذكرا للمجاز –للمجاز العام–؛ يعني المجاز المقبول؛ وله هو نظر في المجاز لا نعرض لـ ـه الآن.

إذن هذا تاريخ اللفظ أن اللفظ حادثة ما كانت مستعملة، ماذا يقصد بلفظ المجاز من حيث اللغة؟

المجاز يعني: ما يجوز. في اللغة.

يعني هذا قال أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه مجاز القرآن﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَـ ـى الْعَرْشِ﴾،﴿فَـ ـإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ قال: مجازه علا على العرش، وهذا يعني أنه معناه في اللغة؛ يعني ما تجيزه اللغة يعني هذا مجازه اللفظي في اللغة وما أجازته العرب من المعنى، إذا نظرت لـ ـذلك وجدت أن استعمال من استعمل لفظ المجاز غير استعمال المحرّفين.

لهذا نقول: المجاز عند أهل التّحريف عرفوه بما يلي:

قالوا: المجاز هو نقل اللفظ من الوضع الأول إلى وضع ثانٍ لعلاقة بينهما.

وعرفه آخرون بقولهم: المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له.

إذا تبين لك ذلك فنقول:

أولا قولهم في التعريف –في تعريف المجاز– المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له. مبني علـ ـى أنّ الألفاظ موضوعة لمعاني، ومن الذي وضع المعنى أو اللفظ للمعنى؟ من الذي وضـ ـع؟ يقولـ ـون العرب وضعت.

التعريف الأول –وهو مشهور عند الأصوليين– المجاز نقْلُ اللفظ من وضع أول إلى وضع ثـ ـاني، يعني أن العرب وضعت للألفاظ شيئا ثم نقلته من الوضع الأول إلى الوضع الثاني.

هذا التصور مبني على خيال في أصله؛ وهو أنه يطالَـ ـب من عبـ ـّـ ـَر هذا التعبير بأن يقال لـ ـه: من الذي وضع الوضع الأول؟ أولا في التعريف، لهذا لا تدخل مع الذين يبحثون في المجاز أصلا، يعني في الغيبيات أما في الأمور الأدبية، هذا الأمر سهل؛ يعني الخلاف الأدبي سهل، لكن إذا أتـ ـى المجاز في الأمور الغيبية والصفات فناقشه في التعريف.

الآن التعريف ما هو تعريف المجاز؟ استعمال اللفظ في غير ما وضع له، نقل اللفظ من الوضـ ـع الأول إلى الوضع الثاني، هذا الوضع الأول والوضع الثاني كيف عرفنا أن هذا هو الوضع الأول؟

الجواب: لا سبيل إلى الجواب.

ليس ثَم أحد يمكن أن يقول هذا اللفظ وُضع لكذا، إذْ معنى ذلك أن العرب اتفقـ ـت، عقـ ـدت مؤتمرا، اجتمعت جميعا، وقالت: الآن نحدد لغتنا في الوضع الأول هذا السقف السـ ـماء وضـ ـعها

الأول ما علا، الأرض هي هذه هذا الوضع الأول، السير جرى مشى معناه كذا، جناح هو لهذا الطائر، حمام هو لهذا الطائر، وهكذا.

لهذا نقول: إن المعاني في اللغة العربية كثير منها كلية، وكلما ذهبت إلى المعنى الكلي كلما كنت أحذق وأفهم للغة، وهذا ما جرى عليه العالم المحقق ابن فارس في مقاييس اللغة كتاب سماه معجم مقاييس اللغة، جَعَلَ كلمات لها معاني كلية ثم تندرج التفريعات تحت المعنى الكلي، وليس وضعا أول ثم وضعا ثانيا، وهذا حقيقة وهذا مجاز، ليس كذلك.

المجاز كتطبيق لأجل أن تفهم كيف يطبقون المجاز على قاعدتهم وكيف أن هذا الكلام الذي طبقوه غير جيد غير صحيح.

يقولون مثلا: الرحمة مجاز عن الإنعام، طيب مجاز عن الإنعام يعني أن لفظ الرحمة وضعته العرب للمخلوق للإنسان، فلما أستعمل في صفات الرب جل وعلا نقوله من الوضع الأول إلى وضع ثانٍ وهو الإنعام؛ لأن العرب استعملت الرحمة بمعنى الإنعام، فإذن الرحمة تشمل رحمة الأم بولدها، ورحمة الوالد بولده، ورحمة الإنسان بمن يتعرض لشيء أمامه من المكروهات، وتشمل الإنعام؛ رحمه يعني أنعم عليه، قالوا الإنعام هذا وضع ثاني والرحمة التي يجدها الإنسان في نفسه هذا الوضع الأول، ففي صفات الرب جل وعلا لا نقول إنه متصف بالرحمة لم؟ قالوا لأن الرحمة لا تحصل إلا بضعف، إلا بانكسار، وهذا متره عنه الرب جل جلاله.

فإذن نقلوا من الوضع الأول إلى وضع ثاني لعلاقة، العلاقة بينهما هي مناسبة هذا الله جل وعلا؛ يعني الإنعام مناسب، مناسب في هذا وفي هذا، لعلاقات عندهم في المجاز نحو ثلاثين علاقة، ألفت فيها كتب يعني من باب الذكر وليست مهمة.

طيب، عندكم الرحمة بمعنى الإنعام، والرحمة حينما فسرتموها قلتم الوضع الأول في الإنسان لماذا الرحمة هذا اللفظ وُجد مع الإنسان؟ أحس بهذا الشيء الذي في نفسه وهذا الشيء سمي رحمة، فهل هذه الرحمة حينما وُضع لها هذا المعنى هي في لغة العرب أو هي في اللغات جميعا؟ الجواب أنها في لغات العرب؛ يعني من حيث لفظ (رحمة)، وأما المعنى المشترك لهذه الصفة فهذا عام في جميع اللغات؛ يعني موجود في كل لغة ما يدل عليه.

إذن فالمعاني النفسية هذه التي هي ليست ذوات هذه كليات، والكليات ليست مفردات، الكليات للجميع، فإذن جعْل الكلية اللغوية مفردا في حال الإنسان، وجعْل هذه المفردة وضعا أول هذا لاشك أنه ليس له دليل في اللغة وليس له أيضا برهان وهو تحكُّم.

فإذن لكل شيء يناسبه فإذا قلت للعربي رحمة الطير، الطير حينما رحم، هل كانت الرحمة في الإنسان واستعار للطير الرحمة؛ يعني جعلها في الطير مجازا؟ الجواب: لا، يقول لا، الطير فيه رحمة، طيب هذا المعنى الكلي بين الطير والإنسان هل كان في الوضع الأول خاصا بالإنسان ثم عُدي أو كان للجميع ؟

وإن قال للإنسان والطير وللحيوان فيما يرحم، قيل له فإن العرب إذن وضعت هذا اللفظ للجميع لهذين فقط أو وضعت كلية فطبقت على الإنسان والحيوان وعلى الطير؟ فم ُؤدى الأمر أن هذه الكلمات مبنية على برهانين:

البرهان الأول: معرفة نشأة اللغات، وأن الوضع الأول للأشياء في الإنسان أو في الطير فقط أن هذا غير جارٍ؛ لأنه ما يتصور –كما قلت لك أنه خيال أن العرب اجتمعت ووضعت هذه الأشياء على هذا النحو–.

الأمر الثاني: أن يقال المعاني الكلية المشتركة هذه لها تعريف عام لغوي، وإذا كان لها تعريف عام، ووجودها في الإنسان تمثيل، ووجودها في الطير تمثيل ووجودها في الأم من الحيوان لابنها تمثيل، وهكذا.

فإذن القضية الكلية أو التعريف الكلي لا يسلَّط عليه المجاز بالأمثلة.

هذه قضية كبيرة بلا شك، ولابد منكم لمن أراد التحقيق في علوم العقيدة وفي علوم اللغة أن ينتبه في هذه المسألة؛ وهي نشأة اللغات، كيف نشأت اللغات؟ كيف نشأت اللغة العربية؟ اللغة العربية أتى العرب موجودون فكانت أمامهم لغة؟ لا، الأسماء عُلِّمها آدم ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، هذه الأسماء هل كانت باللغة العربية؟ لا، كانت بلغة، ثم بعد ذلك تداخل أولاد آدم تنوعت لغاتهم، اكتسبوا أشياء من الأصوات، اكتسبوا أشياء من الرؤية، كلمة كانت بسبب الصوت مثلا مثل كلمة جرّ، جرّ هذه أنت لو حملت جذع شجرة تحتاجه في إيقاد النار، تأتيه من مكان بعيد عن المكان الذي تطبخ فيه، تسمع صوته في الأرض لهذه الكلمة جَرْرْرْرْ، فتسمع هذه. مثل كلمة خرير؛ خرير الماء هذا الصوت. مثل كلمة وسوسة الصوت هذه الوسوسة مأخوذة بالسمع.

قال رحمه الله بعدما ذكر (وَمَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيهَ زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ) وهذا رد على الطائفتين: طائفة المؤولة المحرّفة وطائفة المجسمة.

[الأسئلة]

س٥/ ما رأيكم من قال ليس لله مكان؟

ج/ هذا باطل، المكان ما يطلق ولا ينفى لأنه ما جاء في الكتاب والسنة، وإنما نقول الله جل وعلا مستوٍ على عرشه بما وصف به نفسه.

س١/ ما معنى هذه العبارة: لا يُستعمل في العلم الإلهي قياس تمثيلي أو شمولي وإنما يستعمل قياس الأَوْلى.

ج/ هذه الأقيسة الثلاث مستعملة عند المناطقة:

قياس التمثيل.

وقياس الشمول.

وقياس الأولى.

والتمثيل والشمول يقتضي الاشتراك في الجنس؛ لأن المثال هو أحد أفراد الجنس، وأما القياس الذي يصح أن يطبّق في صفات الله جل وعلا وفيما يليق به جل جلاله وهو قياس الأولى؛ يعني أن يقال كل كمال في المخلوق فالله جل وعلا أولى به؛ لأن الله سبحانه متصف بصفات الكمال المطلق، وإذا في المخلوق نوع كمال يناسبه فالله جل وعلا له الكمال المطلق.

مثاله: المخلوق الغنى كمال في حقه؛ يعني عند الناس، وكذلك سلامته في حكمته وإدراكه، وهذا كمال في حقه، كذلك قدرته كمال في حقه، كذلك سمعه وبصره وسلامة آلاته هذا كمال في حقه، وهكذا، فهذه الصفات التي في المخلوق التي تكون فيه كمال، فهي تُثبَت لله جل وعلا؛ لأن الله سبحانه أولى بالكمال، وأولى بنفي النقص عنه لأنه جل جلاله.

ومن الأمثلة التي تُشكل على بعض الناس في هذا الباب هو أن يقال عن الله جل وعلا نفى عنه الولادة، فقال ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ فليس له ولد لأنه غير محتاج إليه، والمخلوق الولد في حقه كمال؛ إذ العقيم ليس بكامل عند الناس.

وهذا ليس متجها ولا معارضا للقاعدة؛ لأن المخلوق صار الولد في حقه كمالا لحاجته إليه، فهو يستكثر بالولد ويستقوي به لحاجته إليه؛ لأنه قد ينتفع منه بأنواع الانتفاع، والولد في حق المخلوق نقص، ولهذا ينفى عن الله جل وعلا، وليس كمالا كما قد يُظن.

المقصود أن عبارات (القياس التمثيلي والقياس الشمولي وقياس الأَوْلى) هي من عبارات المناطقة أصحاب المنطق وعلم الكلام، ولا يصح استعمالها عند أهل السنة والجماعة إلا في قياس الأَوْلى دون غيره.

وَمَنْ لَمْ يَتوقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبيهَ زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ، فَإِنَّ رَبَّنَا جَلَّ وَعَلَا مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانيَّة، مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّة، لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ أَحَدٌ مِنَ الْبَرِيَّة. وَتَعَالَى عَنِ الْحُدُودِ وَالْغَايَاتِ وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدَوَاتِ، لَا تَحْوِيهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ.

[الشرح]

قال رحمه لله (وَمَنْ لَمْ يَتوقَّ النَّفْيَ وَالتَّشْبِيهَ زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ) هذه العبارة مقررة لقاعدة عامة من قواعد أهل السنة والجماعة: أنَّ صفات الرب جل وعلا يجب أن لا يسلَّط عليها النفي، ولا أن يعتقد فيها التشبيه؛ بل يجب على المسلم في إثباته للصفات أن يتوقّى نفيها بدرجاته، وأن يتوقّى التشبيه؛ فلا يثبت مشبِّها ولا ينفي معطلا.

قال(زَلَّ وَلَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ) لأنه ليس على الطريق الحق، فكلّ من تعرَّض للصفات بنفي أو بتشبيه فإنّه ليس بموحّد، قال (لَمْ يُصِبِ التَّنْزِيهَ) يعني لم يصب التوحيد وتتريه الرب جل وعلا عمّا لا يليق بجلاله وعظمته، وهذا الأصل معلوم في الكتاب والسنة في مواضع كثيرة:

المسألة الثانية المتعلقة بكلمة النفي، النفي:

تارة يتوجه لأصل الصفة.

وتارة يتوجه لظاهر الصفة.

وتارة يتوجه لكيفية الصفة.

وتارة يتوجه إلى معنى الصفة.

فهذه مراتب.

أما توجهه لأصل الصفة كما ذكرنا: ينفي أصلا اتصاف الله جل وعلا بالسمع، ينفي أصلا اتصاف الله جل وعلا بالحكمة، ينفي أصلا اتصاف الله جل وعلا بالعلم، وهكذا.

أما المرتبة الثانية فهو أن يتوجه النفي للظّاهر: فيقولون نثبت الصفة لكن ظاهرها غير مراد، كيف؟ يقولون: نثبت الاستواء لكن ليس على ظاهره، فالاستواء له معنى غير المعنى الظاهر المتبادر منه، له معنى آخر. وهؤلاء على فرقتين:

وأما المرتبة الثالثة فالنفي المتجه إلى الكيفية فقط: وهذا النّفي الذي يتجه إلى كيفية الصفة هذا واجب، وهو منهج أهل السنة والجماعة فإننا ننفي العلم بالكفية.

والأخير النفي المتجه إلى المعنى: والنفي المتجه للمعنى هذا يُثبت كثيرون الصفة لكن ينفون المعنى؛ يقولون ليس لها معنى، ليس لها معنى مطلقا؟ يقولون: نعم. فاسم الرحيم هو العليم، والرحمة هي العلم؛ لكن لما تعلقت إرادة الله بالمعين فرُحم سُمِّي هذا التعلق رحمة، لما تعلقت به قدرة سمي ذلك

قدرة إلى آخره، فيقولون هي من جهة قيامها بذات الرب جل وعلا شيء واحد، فلذلك ننفي أن يكون لهذه الصفات معاني متعددة، وهذا يشترك فيه جملة من أصحاب المذاهب المختلفة.

قال(فَإِنَّ رَبَّنَا جَلَّ وَعَلَا مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ) يعني أنه متوحد في صفاته، (مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ) يعني أن كل نعت ينعت به الرب جل وعلا على أساس أنه منفرد فيه، فهو سبحانه فرد في أسمائه وصفاته وذاته، فهو سبحانه وِتر وفرد، وصفاته هو فيها سبحانه فرد فلا يماثله شيء ولا يشاركه فيها أحد جل جلاله.

إذا تبين لك ذلك: فالصفة والنعت هنا غاير بينهما قال (مَوْصُوفٌ بِصِفَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ، مَنْعُوتٌ بِنُعُوتِ الْفَرْدَانِيَّةِ) والصفة والنعت في اللغة متقاربة، وهو لم يرد التفريق ما بين الصفة والنعت؛ لأن الله سبحانه له الصفات العلى وله النعوت العلى، له المثل الأعلى، والصفة والنعت هي المثل في القرآن في قوله ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ يعني له النعت والصفة والعليا سبحانه وتعالى، أما المخلوق فله الوصف الأدنى الذي يناسب ذاته الوضيعة الضعيفة المحتاجة.

صفات الرب جل وعلا ونعوته تنقسم إلى أقسام باعتبارات مختلفة:

فتنقسم إلى قسمين باعتبار قيامها في الرب جل وعلا، تنقسم:

إلى صفات ذات.

وإلى صفات فعل.

أما صفات الذات: فهي التي لا ينفكُّ ربنا جل وعلا عن الاتصاف بها، لم يزل موصوفا بها وهو متصف بها دائما، مثل الوجه والعينين واليدين، مثل الرحمة والسمع والبصر، فإن الله سبحانه لم يزل ذا وجه وذا سمع وذا بصر سبحانه وتعالى، وكذلك في صفاته الذاتية، ومنها صفة الرحمة، فالله جل وعلا متصف بصفة الرحمة وهي ملازمة له سبحانه وتعالى.

القسم الثاني صفات الأفعال: وصفات الفعل لله جل وعلا يسميها بعض الناس من أهل العلم الصفات الاختيارية، وهي التي يفعلها ربنا جل وعلا تارة ولا يفعلها تارة، صفات الفعل هي التي تقوم بالرب جل وعلا بمشيئته وقدرته سبحانه وتعالى، وهذه الصفات التي هي الصفات الاختيارية أول من نفاها بخصوصها الكلابية، وتبعهم على ذلك أبو الحسن الأشعري؛ يعني ابن كلاب هو أول من نفاها ثم تبعه أصحابه ثم تبعهم أبو الحسن.

من جهة أخرى نقسم الصفات إلى قسمين:

إلى صفات جلال.

وإلى صفات جمال.

وصفات الجلال: هي الصفات التي فيها نعت الرب جل وعلا بجلاله وعظمته وقهره وجبروته سبحانه وتعالى، وهي التي تجلب في قلب الموحد الخوف منه سبحانه وتعالى، مثل صفة القوة القدرة القهر الجبروت وأشباه ذلك، صفات الجلال يعني من تأمَّلها أجل الله جل وعلا وهابه وخافه سبحانه وتعالى.

القسم الثاني صفات الجمال: وصفات الجمال هي الصفات التي تبعث في قلب الموحد [....] الرب جل وعلا والأنس به وبلقائه وبمناجاته وبالإنابة إليه، وهذه الصفات كثيرة لله جل وعلا، مثل صفة الرحمة والرأفة والمغفرة وقبول التوبة والسلامة؛ اسم الله السلام، والمؤمن وأشباه ذلك.

فإذن صفات العظمة هذه صفات يقال لها صفات جلال، وصفات ونعوت الرحمة والمحبة ويقال له صفات جمال، هذا اصطلاح لبعض علماء السنة وهو اصطلاح صحيح.

التقسيم الثالث الصفات:

صفات ربوبية.

وصفات ألوهية.

قال بعدها (وَتَعَالَى عَنِ الْحُدُودِ وَالْغَايَاتِ وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدَوَاتِ، لَا تَحْوِيهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ.) هنا ذكر هذه الألفاظ متابَعَةً لما جرى عليه المتكلمون في زمنه، وهو ذكرها بعد إثبات، فأثبت الصفات ثم نفى، وقاعدة أهل السنة والجماعة: أن النفي يكون مجملا وأن الإثبات يكون مفصلا.

ففي قوله هذا نوع مخالفة لطريقة أهل السنة والجماعة؛ لكن كلامه محمول على التتريه بعد الإثبات، والتتريه بعد الإثبات يُتوسع فيه؛ لأن طريقة أهل البدع أنهم يترهون أو ينفون بدون إثبات؛ ينفون مفصلا ولا يثبتون، ولكن المؤلف أثبت مفصلا ونفى وكان في نفيه بعض التفصيل.

لهذا نقول: عند الاختيار لا نقول هذا الكلام –نقول تعالى ربنا عن الحدود والأركان والغايات والأعضاء ونحو ذلك– عند الاختيار لا نقوله، وذلك أن هذه الألفاظ كما ذكرت لك:

السبب الأول: أن هذا نفي مفصل، وهو مخالف لطريقة أهل السنة.

الوجه الثاني في هذه الألفاظ: أن هذه الكلمات لم ترد لا في الكتاب ولا في السنة، فلهذا الذي لم يرد لا يَحسن أن ننفيه ولا أن نثبته؛ لأن طريقتنا هو اقتفاء الكتاب والسنة، فلفظ الحد والغاية والركن والأعضاء والأدوات والجهات، كل هذه ما جاءت في القرآن ولا في السنة، فلذلك لا نثبتها ولا ننفيها.

طبعا الحد والغاية متقارب في أن يكون له حد ينتهي إليه اتصافه بالصفة، وفي هذا مسألتان:

الأولى: أن طائفة من العلماء لما ذكروا الاستواء على العرش بالله جل وعلا سئلوا: بحدٍّ؟ قالوا: بحد. من أئمة أهل السنة كابن المبارك والثوري وجماعة من الأئمة، وهذا يوجَّه بأن استعمالهم لفظ (الحد) مع أنه لم يأتِ في الكتاب والسنة لأجل أن يبطلوا دعوى الجهمية في أن الله في كـ ـل مكـ ـان، وإذا احتاج الموحّد لبيان عقيدته في المناظرة إلى كلمات توضح الأمر فإنه لا بأس باستعمالها للمصلحة.

المسألة الثانية: يشكل على هذا ما جاء في الحديث الذي رواه مسلم وغيره وهو قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ في وصف الرب جل وعلا «حِجَابُهُ النّورُ. لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»، فهل معنى ذلك أنَّ البصر محدود بالخلق؟ والجواب عن ذلك: أن هذا إحالة على -يعني في قوله «مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ»- في أن الإحراق إحراق السبحات لما انتهى إليـ ـه البصر، والبصر لا ينتهي لحد، فكذلك الإحراق لا ينتهي لحد.

فإذن هو بناء شيء على شيء، فلا يُثبت الثاني لأجل ورود الأول؛ بل الثاني منفي كـ ـذلك الأول نقول ليس له حد، «مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ» الله جل وعلا ينفذ بصره في جميع بريته سبحانه وتعالى، وكل ما سواه جل وعلا مخلوق.

فإذن بصره ينتهي في جميع مخلوقاته، فإذن لو كشف الحجاب لأحرقت سـ ـبحات وجهـ ـه كـ ـل مخلوقاته.

فإذن هذا ليس فيه إثبات الحد والغاية، وإنما هذا فيه إثبات أنه جل وعلا مطلق في اتصافه بصـ ـفاته لا حد؛ يعني لذلك يُثبت؛ بل نقول: هو سبحانه كامل في صفاته.

قال(وَالْأَرْكَانِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْأَدَوَاتِ) هذه الألفاظ الثلاث -الركن والعضو والأداة-، هذه راجعـ ـة إلى الصفات الذاتية يعني مثل اليد القدم العينين ومثل الوجه إلى آخره، فهذا ينفي أن يكون هـ ـذا عضو أو ركن أو أداة أو نحو ذلك؛ لأن هذه الأشياء في المخلوق فيترّه الرب جل وعلا عنها، هذا مراده، وكما ذكرت لك المقرر أن هذه الأشياء لا تُقال لا نفيا ولا إثباتا

قال (لَا تَحْوِيهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ كَسَائِرِ الْمُبْتَدَعَاتِ)، الجهات الست ما هي عندهم؟ الجهات الست أمام وخلف ويمين وشمال وأعلى وأسفل، هذه الجهات الست مخلوقة، هذه الجهات الست مخلوقة، وهذه المخلوقة لا تحوي الرب جل جلاله؛ بل الله سبحانه وتعالى فوق مخلوقاته.

لكن ما من مخلوق من هذه الجهات الست إلا وهو نسبي إضافي ليس مطلقا، فما مـ ـن شـ ـيء إلا وأمامه شيء، وهو أمام شيء، وهو يمين شيء وثَم شيء آخر يمين، وهكذا.

فإذن هذه أمور نسبية في الجهات، فإذا أردت المطلق فثَم شيء واحد فقط وهو العلو المطلق على جميع المخلوقات، غير منسوب لطائفة من المخلوقات أو لبعض المخلوقات، وهو علو الرب جل جلاله.

فإذن قوله (لَا تَحْوِيهِ الْجِهَاتُ السِّتُّ) ليس في هذا منحى من منحى أهل البدع في نفي العلو، لا؛ لكن هذه يعني بها الجهات الست النسبية كسائر المخلوقات، كل مخلوق لابد أن يكون محصور بهذه الجهات؛ يعني أعلى أسفل يمين شمال والثاني كذلك والثالث كذلك، وهذه مسألة مهمة تفيدك في كل ما يوصف الرب جل وعلا به لا تقسه بالمخلوق؛ اجعله مطلقا.

مثل الآن مسألة الترول «يترل ربنا حين يبقى ثلث الليل الآخر» أو «في النصف الآخر من الليل» أو «آخر كل ليلة» على اختلاف الروايات والألفاظ، هذه ثلث الليل هل هو منسوب لك أو منسوب للزمان المطلق؟ هنا ننسبه للزمان المطلق، الذي يدخل فيه الزمان النسبي بالنسبة للمخلوق الواحد، كذلك جهة العلو أنت تدعو ربك جل وعلا إلى أعلى، ونعلم أنه فوقنا سبحانه وتعالى، ومن هو في الجهة الثانية هو فوقه أيضا وهو في جهة أخرى، نحن مثلا نتجه كذا وهو في الجهة الثانية من الأرض يتجه عكس الاتجاه، أليس كذلك؟ لكن هذا علو نسبي وهذا علو نسبي، وإذا أردت العلو المطلق فتأمل قول الله جل وعلا ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ وتأمل أنَّ السموات السبع الأرض بالنسبة لها صغيرة، والسموات السبع بالنسبة للكرسي صغيرة، والكرسي بالنسبة للعرش أيضا كحلقة ألقيت في ترس صغير.

فإذن كلها تتلاشى، ويبقى الإطلاق في الزمان وفي المكان بما يجعل معه أن تصور العبد لما يوصف الله جل وعلا به نسبيا يجني على نفسه ويدخل في النفي أو التشبيه، فيجب أن يكون ما يؤمن به الموحد من صفات الله جل وعلا على ما جاء في الكتاب والسنة، وكل ما جاء هو على الإطلاق، لا على ما تعرفه أنت من نفسك، والإطلاق اللائق بالله جل وعلا يدخل فيه ما يختص بالمعيَّن من المخلوقين، تبارك ربنا وتعاظم.

[الأسئلة]

س٤/ ذكرت أنّ صفة الرحمة صفة جمال، فهي اختيارية وذكرت أن هذا ذاتية؟

ج/ ما ذكرت أن صفة الرحمة اختيارية، التقسيمات غير متساوية، هذه تنتبه لها في العلوم جميعا، إذا قسمنا الصفات إلى ذاتية وفعليه، ثم باعتبار آخر -يعني باعتبار نوعها- إلى جلال وجمال، لا يعني أن الجلال هي الذاتية والجمال هي الاختيارية، لا، هذا تقسيم آخر.

مثل ما نقول مثلا: شرك أكبر وأصغر، شرك ظاهر وخفي، مُو معنى أن الكبر والأصغر، أن الخفي هو الأصغر، الخفي منه أكبر هو شرك المنافقين.

مثل غلط من غلط، تقسيم الكفر إلى كفر أكبر وأصغر، ثُم قُسم باعتبار آخر إلى كفر اعتقاد وكفر عمل، فظُنّ أن كفر العمل هو الكفر الأصغر، وأنّ كفر الاعتقاد هو الكفر الأكبر، هذا ليس بصحيح، فمن فهم من كلام ابن القيم رحمه الله في تقسيم الكفر إلى أكبر وأصغر، ثمّ إلى كفر اعتقاد وكفر عمل: إن العمل هو الأصغر. هذا ليس بصحيح، حتى على كلام ابن القيم؛ لأنّ العمل هذا تقسيم باعتبار المورد، مورده يكون من جهة الاعتقاد، ومورده يكون من جهة العمل، فكفر العمل منه ما هو أكبر ومنه ما هو أصغر –كما نبهنا عليه مرارا–، يعني في التقسيمات تنتبه.

فإذن هناك تقسيم، التقسيم باعتبارات مختلفة، فإذا علمت التقسيم مع جهة اعتباره فهمت العلم، أما التقسيم هذا مطلقا بدون أن تفهم جهة اعتبار التقسيم فهذا يُحدث لَبْسا.

وَالْمعْرَاجُ حَقٌّ، وَقَدْ أُسْرِيَ بالنَّبِيِّ ﷺ، وَعُرِجَ بِشَخْصِه فِي الْيَقَظَة إِلَى السَّمَاء، ثُمَّ إِلَى حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الْعُلَا، وَأَكْرَمَهُ اللَّهُ بِمَا شَاءَ، وَأَوْحَى إِلَيْه مَا أَوْحَى﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ فَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ فِي الْآخرَة وَالْأُولَى.

وَالْحَوْضُ الَّذي أَكْرَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِه –غيَاثًا لأُمَّته– حَقٌّ.

[الشرح]

هذه الجملة من كلامه اشتملت على تقرير الإسراء والمعراج، وأنّ النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ أُسري به من مكة إلى بيت المقدس، وأنه عُرج به عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ إلى السماء في اليقظة إلى حيث شاء الله جل وعلا من العلو.

وثَم كما سمعت ارتباط ما بين الإسراء والمعراج، والإسراء والمعراج معنيان مختلفان.

فالإسراء: هو المشي في الليل، سَرَى أي مشى في الليل، وأسرى أي مشى ليلا.

وأما المعراج: فهو مِفْعَال من العروج، وهو اسمٌ للآلة التي عليها عُرِج به عليه الصلاة والسلام.

والإسراء: هو الانتقال ليلا من مكة إلى بيت المقدس، وكان على دابة بين البغل وبين الحمار تسمى البُرَاق.

وأما العروج إلى السماء فكان على آلة على سُلَّمٍ خاص وهو المعراج.

إذا تبين ذلك فثَم هاهنا مسائل:

الأولى: أنّ الإسراء والمعراج يربطان معا، وأهل العلم مختلفون في هل تكرر الإسراء والمعـ ـراج، أم كانا مرة واحدة، على أقوال كثيرة، وأهمها قولان:

الأول: أن الإسراء والمعراج لم يكونا إلا مرة واحدة.

والثاني: أنَّ الإسراء وقع مرتين، والمعراج وقع مرة واحدة، وهذا هو اختيار الحافظ ابن حجر.

والأول أوْلى، وهناك من قال إن المعراج تكرر وأن الإسراء تكرر ثلاث مرات أو أربع مرات.

وسبب الاختلاف في تكرر وقوعه هو اختلاف الروايات، فكلما جاءت رواية فيها مخالَفة لروايـ ـة أخرى مع ثقة النقلة قالوا: إن هذا يـ ُحمل على تعدد الوقوع؛ ولكن هذا ليس بجيد ولا بصحيح وقد يكون ثَم احتمال في بعض الروايات أن الإسراء وقع مرتين؛ لكن الأقرب لظاهر الأدلـ ـة أن الإسراء والمعراج وقعا مرة واحدة.

المسألة الثانية: متى وقع الإسراء والمعراج؟

أكثر أهل العلم على أن الإسراء والمعراج وقعا قبل الهجرة بسنة، على تباين بينهم في هل الســ ـنة تحديدا أم السنة تقريبا؟

وإذا تبين هذا الاختلاف في كونه قبل الهجرة بسنة لهذا القول، فإنّ معه عدم تحديد وقوع الإسراء والمعراج في شهر رجب، واشتهر عند المؤرخين عند أصحاب السير أن الإسراء والمعراج وقعـ ـا في رجب، في الليلة؛ ليلة السبعة والعشرين من ليلة رجب، وهذا إنما هو عند طائفة من أهل السِّير، وأما أهل العلم المحققون من المحدثين والفقهاء ومن المفسرين فإنهم لا يحملون ذلك على الوقـ ـوع في شهر رجب بظهور، وإنما يقولون وقع قبل الهجرة بسنة، ومعلوم أن الهجرة كانت في شهر ربيع الأول، وإذا كان كذلك فقولهم قبله بسنة يعني أنّ الإسراء والمعراج لم يقع في رجب، والأكثـ ـرون من أهل العلم على أنه أكثر من سنة: سنة وشهرين، سنة وثلاثة أشهر ونحو ذلك، والقليل من قال إنه ثمانية أشهر.

هذا قول أنه كان قبل سنة.

والقول الثاني: أنه كان قبل ثلاث سنين.

وقال آخرون وهو القول الثالث: أنه كان قبل خمس سنين، واستدلّوا على ذلك بأنَّ خديجة صلّت وقد ماتت قبل الهجرة بثلاث سنين أو بخمس سنين، قالوا: كيف تصلي وإنما فُرضت الصلوات في ليلة المعراج؟ فكونها صلت يدلّ على أن المعراج وقع في حياتها، وهي ماتت قبل الهجرة بـ ـثلاث أو بخمس سنين.

والجواب عن هذا: أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين ركعتين؛ ركعة أول النهار وركعـ ـة آخـ ـر النهار، كما قالت عائشة رضي الله عنها: فرضت الصلاة أول ما فرضت ركعتين ركعتين، فزيد في صلاة الحضر، وأُقرت صلاة السفر.

فخديجة رضي الله عنها كانت تصلي؛ ولكن لم تكن في الصلاة المفروضة؛ الصلوات الخمس الـ ـتي فرضت ليلة المعراج.

المسألة الثالثة: الإسراء والمعراج هل وقعا بجسد النبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ أم بروحه؛ يعني بجسده وروحه، أم بروحه فقط، أم كانا مناما؟

اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك:

فقالت طائفة: كان الإسراء والمعراج بروحه.

وقال آخرون: بل بروحه وبجسده.

ولم يقل أحد منهم: إنّ الإسراء والمعراج كانا مناما. لهذا لا يسوغ أن ينسب هذا القول للسـ ـلف؛ بل قاله بعض العلماء الذين لم يدقِّقوا الفرق بين قول من قال: إنه روح وبين أن يكون مناما.

والصواب الذي عليه عامة أهل السنة؛ أكثر أهل السنة: أنه كان بجسده وروحه معا في الإسـ ـراء والمعراج، ولم يقل أحد من المنتسبين لأهل العلم –فيما أعلم–: إنه أُسري بجسده وروحه وعـ ـرج بروحه فقط، وإنما ثَم اتفاق ما بين الإسراء والمعراج؛ لأنه لم يقل أحد أنه ذهـ ـب ونـ ـام في بيـ ـت المقدس.

ويدلُّ على ذلك أدلة منها:

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ . .﴾قوله﴿أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ العبد: اسم للجسد والروح معا، ولـ ـيس اسما للروح، وإنما الروح تُخَصّ بالإضافة، فيقال: روح العبد، «روح عبدي فـ ـلان»، وكـ ـذلك الجسد يخص، فيقال: جسد فلان، أو جسد عبدي فلان؛ يعني إذا كان من الله جل وعلا.

والدليل الثاني: أنَّ النبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ أخبر أنه كان مضطجعا في بيته، أو في بيت أم هانئ، ففُرِج السقف فنزل جبريل، وفي رواية أنه عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ كان مضـ ـطجعا في الحطـ ـيم –في الصحيحين– فأخذه جبريل فشق صدره ما بين ثُغرة نحره إلى أسفل بطنه، استخرج قلبه إلى آخره، وهذه إنما تكون للجسد، ولا معنى للإسراء بالجسد بدون روح، فصار ثَم تلازم ما بين الإسـ ـراء بالجسد والروح معا.

إلى أدلة أخرى في هذا المقام معروفة.

المسألة الرابعة: أن الإسراء والمعراج اختلفت فيها الأحاديث.

فمن الأحاديث ما أُفرد فيه الإسراء دون المعراج.

ومنها ما أُفرد فيه المعراج دون الإسراء.

وهي في الصحيح وفي غيره.

وما جرى في الإسراء وما جرى في المعراج يؤخذ من مجموع الأحاديث؛ يعني أن تُجمع الرّوايات الصحيحة التي جاءت في الإسراء وجاءت في المعراج، وينظر ما حدث في الإسراء والمعراج؛ يعني أنّ بعض الروايات -مثلا فيما رواه البخاري في صحيحه- قال «فأتاني جبريل فأخذني فأركبني على البراق فعرجت في السماء-أو فعرج بي إلى السماء- فاستفتح» وهذا فيه نقص؛ لأن العروج في السماء إنما كان بعد الذهاب إلى بيت المقدس.

وفي بعض الروايات فيها نقص.

المقصود أن الإسراء والمعراج تنوعت الروايات فيه، ونبَّه أهل العلم على أن أحد الروايات في الإسراء والمعراج -مما روي عن أنس رضي الله عنه- أن فيها خلطا، وهي رواية شريك بن عبد الله بن أبي نمر في البخاري وفي غيره، ومسلم رحمه الله حينما ذكر الرواية في صحيحه أشار إلى رواية شريك بن عبد الله عن أنس، وقال: فزاد ونقص يعني شريكا فزاد ونقص وقدم وأخر. ولم يسق روايته، وفي روايته أغلاط عند أهل العلم، خالف فيها مجموع أهل العلم الذين رَوَوا ذلك عن الصحابة.

أيضا مما يذكر في الإسراء أنّه عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ مرّ بموسى في قبره قال -كما رواه مسلم في الصحيح-«مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي بِمُوسَى وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي قَبْرِهِ عِنْدَ الْكَثِيبِ الأَحْمَرِ»، وهذا الحديث رواه مسلم في الصحيح، وطائفة من أهل العلم قالوا: إن في هذا الحديث شذوذا أو نكارة. ولم يقبلوه، والأكثرون على قَبوله؛ يعني أن هذا الحديث صحيح، وابن القيم رحمه الله وجماعة ممن يميلون إلى أن فيه مقالاً.

أما المعراج: فلما عُرج به عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ أتوا إلى السماء الأولى فاستفتح جبريل، فقيل له: أمعك أحد؟ فوجدتُ فيها آدم عليه السلام.

ثُم عَرج به إلى السماء الثانية، فوجد في السماء الثانية عيسى عليه السلام ويحيى وهما ابنا خالة.

ثُم إلى السماء الثالثة وجد فيها يوسف.

ثُم السماء الرابعة وجد فيها إدريس.

ثُم السماء الخامسة وجد فيها هارون.

ثُم السماء السادسة وجد فيها موسى عليهم جميعا السلام.

ثُم السماء السابعة وجد فيها إبراهيم، وكل يقول له مرحبا بالأخ الصالح والعبد الصالح، إلا آدم وإبراهيم فيقولان: مرحبا بالابن الصالح والعبد الصالح.

إذا تبين ذلك فثَم كلام هنا على لُقْيا النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ للأنبياء والمرسلين والعلماء لهم في ذلك قولان: هل لقي أجسادَهم مع أرواحهم؟ أم إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لقي أرواحهم دون أجسادهم؟

فطائفة من أهل العلم قالوا: لقي أرواحا وأجسادا، واستدلوا على ذلك بدليلين:

الأول: أن هذا هو الظاهر من الجمع؛ يعني من أنهم جُمعوا له وأنه كلّم آدم وكلّم فلان وكلّم فلان إلى آخره.

والدليل الثاني: أنه جاء في أحد الروايات قوله (وبُعثت لي الأنبياء) وبعثة الأنبياء له، تدلّ على أن ذلك خاص في ذلك الموقف الخاص.

والقول الثاني: أن ذلك إنما هو للأرواح دون الأجساد حاشا عيسى عليه السلام فإنه رُفع إلى السماء بروحه وجسده، وفي إدريس قولان؛ إدريس عليه السلام في السماء الرابعة فيه قولان، هل كان رفعه للسماء الرابعة بروحه فقط أم كان بروحه وجسده؟ وفي ذلك خلاف عند المفسرين وعند أهل العلم مأخوذ أو تجده عند قوله تعالى ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ في قصة لا تثبت؛ يعني في قصة لسبب الرّفع لا تثبت.

والأظهر من القولين عندي أن ذلك كان بالأرواح دون الأجساد خلا عيسى عليه السلام؛ وذلك أنَّ النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ حين التقى بالأنبياء وصلوا معه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ:

إما أن يُقال صلوا معه بأجسادهم، وقد جُمعت أجسادهم له من القبور، ثم رَجعت إلى القبور وبقيت أرواحهم في السماء.

وإما أن يُقال هي بالأرواح فقط؛ لأنه لقيهم في السماء.

ومعلوم أنَّ الرّفع إنما خُصَّ به عيسى عليه السلام إلى السماء رفعا حيّا، وكونهم يرفعون بأجسادهم وأرواحهم إلى السماء دائما ولا وجود لهم في القبور، هذا لا دليل عليه؛ بل يخالف أدلة كثيرة أن الأنبياء في قبورهم إلى قيام الساعة.

فمعنى كونهم ماتوا ودُفنوا أن أجسادهم في الأرض، وهذا هو الأصل، ومن قال بخلافه قال هذا خاص به عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ أنه بعثت له الأنبياء فصلى بهم ولقيهم في السماء، وهذه الخصوصية لابد لها من دليل واضح، وكما ذكرت لك فالدليل التأمُّلي يعارضه.

وعلى كل هما قولان لأهل العلم من المتقدمين والمتأخرين.

المسألة الخامسة: النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ حين رُفع إلى ما وفق السماء السابعة، ورأى البيت المعمور، ورأى سدرة المنتهى، رأى أشياء من آيات الله الكبرى،

ورؤية النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لآيات ربه الكبرى لما فوق السماء السابعة وفي السماء السابعة وما رأى صار بشيئين: بالبصر وبالقلب جميعا، ولا يقال بالبصر وحده ولا يقال بالفؤاد وحده؛ بل رأى بهما جميعا.

لهذا قال من قال من أهل العلم: إن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ رأى ربه جل وعلا بفؤاده، وهذا يجرنا إلى المسألة المشهورة:هل رأى نبينا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ ربه أم لا؟ في قولين للصحابة:

منهم من قال: رأى ربه.

ومنهم من قال: لم يره.

كما هما قولان لعائشة وابن عباس رضي الله عنهم أجمعين.

والصحيح من ذلك أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لم يرَ ربه وإنما سمع كلامه، ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ كما ثبت في الصحيح من حديث أبي ذر أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ قيل له: هَلْ رَأَيْتَ رَبّكَ؟؟ قال «نُورٌ فَأَنّىَ أَرَاهُ»؟ يعني ثَم نور وهو الحجاب، حجاب الرب جل وعلا نور، قال «ثم نور أنى أراه»، وفي رواية أخرى قال «رأيت نوراً»؛ يعني نور الحجاب.

المسألة السادسة: أنه من المشهور المعروف في قصة الإسراء والمعراج المراجعة التي حصلت بين النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ وموسى في فرض الصلاة،

هنا وقع خلاف في الروايات: هل صار التخفيف خمسا خمسا؟ أم كان التخفيف عشرا عشرا حتى وصلت إلى خمس في آخرها؟

والصواب الأصح أنَّ التخفيف وقع عشرا عشرا؛ يعني.... ثم خفف عنه فصارت عشرين، ثم خفف عنه فصارت عشرا، ثم خفف عنه خمسا،

[الأسئلة]

س١/ ما صحة الرواية التي فيها أن شق صدره كان وهو مسترضع في بني سعد؟

ج/ الجواب أن هذا صحيح.

س١٣/....

ج/ لا، الروح شكلية، الروح شكلها شكل الجسد؛ يعني بمعنى لو فصلت روحك عنك صارت الصورة واحدة، يكون الجسد الجثمان، والروح مخلوق، الله أعلم بحقيقتها لكن الصورة واحدة.

ويدل عليه أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ قال «من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي» ومعلوم أنّ الرائي للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ إنما يرى روحه؛ لأن جسده عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ مدفون، وإذا كان رأى روحه فإنه يرى روحه على صورة جسده عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ الذي كان يعيش في الدنيا بروحه وجسده.

لهذا الروح صورتها صورة الجسد، الروح والجسد نفس الصورة، الروح تدخل في الإنسان؛ يعني في النفخ فيه حينما يكون جنينا وتتشكل مع الجسد، الهيئة هيئة الروح هي هيئة الجسد والله أعلم بحقائق الأشياء. نعم.

س٢٦/...

ج/ هذا التدلي الذي في الآية ليس لله جل وعلا، والتدلّي الذي جاء في الحديث هذا أهل العلم منهم من أثبته صفة، وذلك منه لأجل تصحيح الرواية، ومنهم من أنكر ذلك وهو الصّحيح؛ لأن هذه من أفراد شريك بن عبد الله بن أبي نمر فلا يؤخذ منه، وعامة أهل العلم الذين رووا الحديث خالفوه في ذلك، أصحاب أنس خالفوه في ذلك.

س١/ يقول: هل يجوز لجماعة ذهبوا للترهة يوما كاملا أن يجمعوا الصلاة مع العلم أنهم ماكثون في مكان واحد؟

ج/ الجواب أنَّ جمع الصلاة في مثل هذه الحال لا بأس به لمن جاز له القصر، وقصر الصلاة للمسافر إذا ضرب في الأرض، والأصل فيه قول الله جل وعلا ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلَاةِ﴾ والنبيّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ جرت سنَّته على أنه كان يقصر في أسفاره.

وحدّ السفر اختلف فيه العلماء متى يكون مسافرا؟

فقال الأكثرون: أن المسافر هو من خرج من البلد ناويا أن يقطع مسافة ثمانين كلم -بالعُرف المعاصر- فأكثر، فإذا خرج من البلد ينوي قطع هذه المسافة -يعني المكان الذي سيذهب إليه أكثر من هذه المسافة ثمانين فأكثر- فله أن يترخص برخص السفر ومنها القصر.

وإذا كان كذلك فإنَّ من جاز له القصر جاز له الجمع ولا عكس.

وكونهم ذهبوا للترهة لا أثر له في جواز القصر من عدمه، وإنما تكلم العلماء فيمن أنشأ سفرا لمعصية هل له أن يترخص بالرخص الشرعية أم لا؟

وَالْحَوْضُ الَّذِي أَكْرَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ -غِيَاثًا لِأُمَّتِهِ- حَقٌّ.

وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي ادَّخَرَهَا لَهُمْ حَقٌّ، كَمَا رُوِيَ فِي الْأَخْبَارِ.
وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ.

[الشرح]

وهذه الجملة مشتملة على تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة في مسألة الحوض، فقال: إن الحـ ـوض حقّ.

إذا تبيّن ذلك في بيان معنى ما قاله الطحاوي رحمه الله ففي مسألة الحوض مسائل:

الأولى: أنَّ الحوض دلَّ عليه القرآن باحتمال، ودلَّت عليه السنة بقطع:

أما القرآن فدليل الحوض ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ٠ ٠)﴾ وقد ثبت في الصحيح أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ فسر الكوثر بأنه حوض أعطاه الله إياه، وهناك عدة تفاسير للكوثر منها أنه نهر في الجنة،.

وأما من السنة فقد تواترت الأحاديث من النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّـ ـلَامُ في وجـ ـود الحـ ـوض وفي صفته،.

المسألة الثانية: أن صفة الحوض التي دل عليها الدليل من صحيح السنة.

أولا من حيث مساحته؛ بل أولا من حيث شكله هو مربع زواياه سواء وأضلاعه متساوية، قد ثبت في الصحيح أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ «قال طوله شهر وعرضه شهر زواياه سواء» فهذا يدل على أن شكل الحوض أنه مربع، وأن زواياه قائمة، وأن طوله وعرضه واحد وهو شهر.

واختلفت الروايات كثيرا في طوله وعرضه، ومحصَّلُها ما ذكرتُ لك من أنه شهر في شهر، وقـ ـد جاء في بعض الروايات قال «هو كما بين المدينة وبيت المقدس»، وفي رواية قال «هو كمـ ـا بـ ـين المدينة وعُمَان» أو قال «عَمَّان»، وفي رواية قال «هو كما بين المدينة إلى صنعاء»، وفي رواية قـ ـال «هو كما بين أيلة إلى صنعاء» وثَم غير ذلك.

وإذا قلنا مسيرة شهر في شهر، فالمراد بالشهر بسَير الجمال بالسّير المعتاد؛ لأنـ ـه هـ ـو الفصـ ـل في التقدير.

هذا من حيث طوله وعرضه وشكله، شكله مربع وطوله وعرضه شهر في شهر.

الصفة الثانية: مكانه هو في الأرض المبدَّلة يعني يوم يبدّل الله الأرض غير الأرض والسموات، هـ ـو في الأرض المبدلة.

آنيته وصفَها عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ كما في حديث عبد الله بن عمر بن العاص وغيره قال «آنيتـ ـه كنجوم السماء»

ماؤه من حيث اللون أشد بياضا من اللبن، كما ثبت في الحديث قال «حوضي طوله شهر وعرضه شهر ماؤه أشد بياضا من اللّبن وأحلى من العسل»، وقد جاء في رواية «ماؤه أشد بياضا من الورِق» يعني من الفضة.

فرائحة مائه قال «رائحته كرائحة المسك».

ومصدر ماؤه من الكوثر؛ النهر الذي في الجنة، قال عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلَاَمُ «الكوثر نهر أعطانيه الله في الجنة».وقد جاء في صفة الحوض «يشخب فيه من الكوثر ميزابان».

المسألة الثالثة: موقعه، اختلف العلماء أين يكون الحوض؟ هل هو قبل الصراط أم بعد الصراط؟ على قولين:

جمهور أهل العلم على أنه قبل الصراط وليس بعد الصراط؛ لأنّ الأحاديث التي فيها صفة الحوض فيها ذكر أنّ أناسا يذادون عنه ويدفعون ويؤخذ بهم إلى النار، فيقول النبي ﷺ «ربي أصيحابي أصيحابي»، أو يقول «أصحابي أصحابي فيقول: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك».

وقال طائفة من أهل العلم: إن الحوض حوضان حوض قبل الصراط وحوض بعد الصراط، فمن لم يشرب منه قبل الصراط بأن أُخذ للعذاب من هذه الأمة ثم نجى بعد ذلك، فثم حوض آخر بعد الصراط يشرب منه.

ولكن الذي تدل عليه الأحاديث بوضوح وكثرة أن الحوض يكون قبل الصراط لا بعده.

ثم القائلون بأنه قبل الصراط أيضا اختلفوا: هل هو قبل الميزان أم بعد الميزان؟ على قولين لأهل العلم، والأكثر أيضا أنّه قبل الميزان، وأنّه في العرصات قبل أنْ يأتي الله جل جلاله لفصل القضاء وقبل أن تتطاير الصحف وإلى آخر ذلك، ولشدة طول الناس فإنّ الله يكرم نبيه عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلَاَمُ بهذا الحوض حتى يشرَب منه المؤمنون ولا يضمؤون ولا يقلقون من شدة هول الموقف.

فإذن نقول أنه قبل الصراط وأيضا أنه قبل الميزان.

المسألة الرابعة: جاء في الأحاديث أن الحوض يُذاد عنه.

فهذا يدلّ على أنّ التحقيق أنّ الذَّوْد عن الحوض نوعان:

الأوّل ذود عام: وهو ذود النبي عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلَاَمُ غير أمته أن يستقوا عن الحوض فيدفعهم أو يمنعهم ويذودهم عن الحوض الخاص بأمته عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلَاَمُ

أما الذود الخاص: فهذا يُذاد عن الحوض طائفة قليلة بالنسبة لكثرة من يرد،

ولهذا اختلف أهل العلم في هؤلاء الذين يُدفعون عن الحوض من هم؟ على أقوال:

القول الأول: أنّ الذين يُذادون عن الحوض هم الذين ارتدوا من الصحابة بعده عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ.

فقال أهل العلم أن كلمة (قوم) و(أصيحابي) ونحوهما، يدل على قلة العدد لا على كثرتهم وهذا يناسب هذا القول؛ لأن عدد الذين ارتدوا بعد النبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ ممن صحبوه أو حجوا معه حجة الوداع قليل من شرذمة من الأعراب الذين لم يؤمنوا به حق الإيمان.

القول الثاني: أن الذين يُذادون عن الحوض هم المنافقون، والنبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ لم يعرف المنافقين جميعا فقد قال الله جل وعلا له ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾

فيأتون يوم القيامة وعليهم سيما أهل الإيمان يُذادون فيدفعون عن الحوض بشدة، ويساقون إلى النار فيقول «أصحابي أصحابي» باعتبار ما كان عليه ظاهر أمرهم، فيقول: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، أو إنهم لم يزالوا مرتدين على أدبارهم مذ تركتهم. يعني ظهر نفاقهم واستبان بعد وفاته عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ.

القول الثالث: أن الذين يذادون هم كل من أحدث بعده عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ حدثا فغير في دينه إما بالارتداد عن الإسلام إلى الكفر أو بما هو دون ذلك من المحدثات كالبدع المضلة من أنواع البدع المضلة كبدعة الرِّفض والسبئية والخوارج والنّصب والاعتزال كل هذه من أنواع المحدثات، والنبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ قال في وصفهم في وصف من يذاد قال «فيقال إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»، وهذه من جملة أنواع المحدثات.

وهذا القول الثالث هو أظهر الأقوال لشموله للقولين السابقين،

المسألة الخامسة: خالف في الحوض طوائف من أهل البدع، خالف فيه المعتزلة والخوارج والرّافضة.

أما المعتزلة: فخالفوا بإنكاره أصلا، فأنكروا الحوض،

أما الخوارج والرافضة: فمخالفتهم ليست في إثبات الحوض، ولكن في أنهم جعلوا أحاديث الحوض على غير ما هي عليه من جهة الصحابة رضوان الله عليهم،

المسألة السادسة: في هذا الأمر العظيم أن الشرب من الحوض له؛ وورود الحوض له أسباب في هذه الدنيا ينبغي؛ بل يجب على الموحّد أن يحرص عليها،

[الأسئلة]

س٦/ ما معنى قول النبي ﷺ «إن الله خلق آدم على صورته»؟

ج/ هذا الحديث يطول الكلام عليه؛ لكن خلاصة الكلام أن الصورة هنا بمعنى الصفة؛ لأن الصورة في اللغة تطلق على الصفة كما جاء في الصحيحين أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ قال «أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر» يعني على صفة القمر من الوضاءة والنور والضياء، فقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ «إن الله خلق آدم على صورته»؛ يعني خلق آدم على صورة الرحمن جل جلاله؛ يعني على صفة الرحمن، فخص الله جل وعلا آدم من بين المخلوقات بأن جعله مَجْمَع الصفات وفيه من صفات الله جل وعلا الشيء الكثير؛ يعني فيه من أصل الصفة على التقرير من أن وجود الصفة في المخلوق لا يماثل وجودها في الخالق، فالله جل وعلا له سمع وجعل لآدم صفة السمع، والله جل وعلا موصوف بصفة الوجه وجعل لآدم وجها، وموصوف بصفة اليدين وجعل لآدم صفة اليدين، وموصوف بالقوة والقدرة والكلام والحكمة، وموصوف سبحانه وتعالى بصفة الغضب والرضا والضحك إلى غير ذلك مما جاء في الصفات.

فإذن هذا الحديث ليس فيه غرابة كما قال العلامة ابن قتيبة رحمه الله قال: وإنما لم يألفه الناس فاستنكروه.

فهو إجمال لمعنى الأحاديث الثانية الأخرى في صفات الله جل وعلا، «خلق آدم على صورته» يعني خلق آدم على صفة الرحمن جل وعلا فخصّه بذلك من بين المخلوقات.

الحيوانات قد يكون فيها سمع فيها بصر لكن ما يكون فيها إدراك ما يكون عندها حكمة ما يكون كلام خاص إلى آخره.

فآدم خُصّ من بين المخلوقات بأنْ جعل الله جل وعلا فيه من الصفات ما يشترك بها في أصل الصفة لا في كمال معناها ولا في كيفيتها مع الرحمن جل وعلا، تكريما لآدم كما ذكرنا لك.

وهذا ملخص الكلام فيها وإلا فالكلام يطول لأنَّ هذا الحديث كثيرون لم يفهموا المراد منه، ولا حقيقة قول أهل السنة والجماعة في ذلك.

س٧/ يقول ذكرت أن لفظ قدس الله سره لفظة منكرة، وقد أكثر منها الإمام السَّفَّاريني عند ذكره لشيخ الإسلام ابن تيمية، فهل لذلك معنى؟

ج/ أحيانا العالم أو المؤلف يستعمل عبارة على حسب ما درج، ولا يعني حقيقة العبارة، فلذلك يُفرق بين من يستعلمها يقصد المعنى وبين من يستعمل العبارة مشاركة، فالحكم يختلف:

فالذي يقصد المعنى أن روح فلان لها سر وأنها تغيث فهذا شرك أكبر.

وأما من يستعمل اللفظ من غير قصد لما يستعمله الآخرون منها، فإنه يقال تستبدل تلك بغيرها كما قال جل وعلا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾فنهاهم على قول ﴿رَاعِنَا﴾

لاستعمال اليهود لها في معنى الرعونة الإيذاء، ووجههم إلى غيرها مع أنها تحتمل أن تكون من المراعاة، فقال ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾ فأبدلهم بكلمة لا إشكال فيها ولا شبهة ولا يشتركون فيها مع من يحرفون الكلم عن مواضعه.

وَالشَّفَاعَةُ الَّتِي ادَّخَرَهَا لَهُمْ حَقٌّ، كَمَا رُوِيَ فِي الْأَخْبَارِ.

وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ.

[الشرح]

وفي هذه الجملة مسائل:

الأولى: في تعريف الشفاعة.

الشفاعة في اللغة: من الشَّفْع وهو الزوج ضد الفرد؛ يعني صار زوجا له؛ يعني صار ثانيا معه.

وحقيقة الشفاعة في اللغة هي السؤال، سؤال الشافع للمشفوع له في حاجةٍ ما وطلب ذلك، فرجعت في اللغة إلى معنى السؤال والدعاء، فمن قال لأحد اشفع لي؛ يعني اشفع لي عند فلان؛ يعني اسأل لي واطلب لي، توسط لي ونحو ذلك.

وأما في الاصطلاح: فالشفاعة اسم عام لكل دعاء للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ يوم القيامة لأمته، فكل دعوى يدعو بها النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ في العرصات يوم القيامة فإنها تعدُّ من الشفاعة يعني أنه إذا جاء في الحديث: فسألت الله لأمتي كذا، أو أسأل الله لأمتي، أو فأدعو الله لأمتي، هذه كلها شفاعة.

ولهذا أهل العلم جعلوا لأجل ما جاء في الأحاديث الشفاعة عدة أقسام لتنوع العبارات في ذلك.

المسألة الثانية: أن الشفاعة في أحكامها قسمان:

شفاعة في الدنيا.

وشفاعة في الآخرة.

والذي أراده الطحاوي هنا الشفاعة في الآخرة.

المسألة الثالثة: الشفاعة اختلف فيها الناس؛ أعني الشفاعة في الآخرة إلى أقوال متعددة

-فَثم شفاعة مجمع عليها، وهي شفاعته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لأهل الموقف كما سيأتي.

-وهناك شفاعة أنكرها المعتزلة والخوارج وطوائف وهي الشفاعة لأهل الكبائر من الأمة في أن يعفو الله جل وعلا عنهم وأن يخرجهم من النار.

-وهناك أنواع من الشفاعة يختلف فيها نظر العلماء من أهل السنة ومن غيرهم لأجل ورود الدّليل عليها.

وهذه الثالثة لا تعدّ من الخلاف في العقيدة؛ لأنّه قد يُثبت الشفاعة من رأى صحة حـ ـديث وقـ ـد ينفيها آخر لعدم ثبوت الدليل عنده بذلك، فهي –إذن– مأخذ اجتهاد.

المسألة الرّابعة: أنَّ الشفاعة التي للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ بما جاء في الأخبار يوم القيامة أنواع:

أولها: الشفاعة العظمى وهي شفاعته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لأهل الموقف أن يحاسبوا،

النوع الثاني من الشفاعة: شفاعته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ في أهل الكبائر، وهذه قد جاء بها الـ ـدليل الخاص في قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»، وقد سأل أبو هريرة رضي الله عنه نبينا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ وقال له: يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامـ ـة؟ فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ «أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه أو نفسه» خرجاه في الصحيحين،

وهذه الشفاعة لأهل الكبائر لها نوعان؛ يعني لعموم اللفظ «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» نوعان:

النوع الأول: قوم أهل كبائر ر َجحت سيئاتهم على حسناتهم، فأُمر بهم إلى النار فيَشفع فيهم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ في أن لا يدخلوا النار، فيُشفّع فيهم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ.

والنوع الثاني: في أقوام دخلوا النار فيشفع فيهم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ أن يخرجوا منها، فيخرجون منها كأنهم الحمم فيوضعون في نهر الحياة فينبتون كما تنبت الحِبَّة في جانب السيل.

الثالث من أنواع الشفاعة: شفاعته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ في أن يدخل فئام أو أن يدخل أقوام الجنة بغير حساب ولا عذاب، وهذه يُستدلّ لها بقول عُكَّاشة في حديثه: يا رسـ ـول الله أدعـ ـوا الله أن يجعلني منهم قال «أنت منهم».

النوع الرابع: شفاعته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ في رفع درجات بعض أهل الجنة، وهذه يذكرها أهـ ـل العلم، ولم يوردوا عليها دليلا بيِّنا، وهي شفاعة متفق عليها حتى عند أهل البدع، ويسـ ـتدل لهـ ـا بالاتفاق، وأيضا يستدل لها بما استدل به ابن القيم رحمه الله في شرحه على تهذيب سنن أبي داوود حيث قال: ويستدل لها بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لما صلى على أبي سلمة «اللهم اغفر لأبي سلمة وارفع درجته في المهديين». فقوله «وارفع درجته» دعاء في الدنيا له وهذا معنى الشفاعة.

النّوع الخامس من أنواع الشفاعة: شفاعته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ في أقـ ـوام تسـ ـاوت حسـ ـناتهم وسيئاتهم وصاروا على الأعراف، في أن يعفوا الله جل وعلا عنهم ويُدخلهم الجنة، فهؤلاء يدخلون في عموم قوله جل وعلا ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ على أحد أوجه التفسـ ـير على أن أصحاب الأعراف هم الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم، فيُجعلون على رأس جبل بـ ـين

الجنة والنار لأجل التساوي، إذا نظروا يمنة إلى الجنة سُرُّوا، وإذا نظروا شمالا إلى النـار خـافوا، فيشفع فيهم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ إكراما له في أن يجعلهم الله جل وعلا من أهل الجنة.

النّوع السادس من الشفاعة: شفاعته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لأهل الجنة أن يدخلوا الجنة.

النّوع السابع: شفاعته عليه الصلاة والسلام لأبي طالب عمّـِه في أن يخفف الله جل وعلا عنـه العذاب،

هذه سبعة أنواع وبعض أهل العلم يجعلها ثمانية؛ لأجل أن أهل الكبائر -كما ذكرنا لكم- نوعان، فيجعل شفاعته لأهل الكبائر يعدها نوعين من الشفاعة، وهي واحدة لأن الدليل فيها واحد.

المسألة الخامسة: الشفاعة يوم القيامة ليست خاصة بالنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ ولا بالأنبياء؛ بـل تَشفع الملائكة ويَشفع المؤمنون بدرجاتهم العلماء والشهداء والصالحون يشفعون؛ كمـا ثبـت في الصحيح أن الله جل وعلا يقول يوم القيامة «شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنـون، ولم يبق إلا رحمة أرحم الراحمين فيأمر الله جل وعلا بأقوام في النار لم يعلموا خيرا قط أن يخرجـوا» إلى آخر الحديث

المسألة السادسة: الشفاعة لا تنفع عند الله جل وعلا مطلقا كما قال سبحانه ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ فليس كل شافع يُشفَّع وليست كل شفاعة تُقبل بل لا تنفع الشفاعة لا من الأنبياء ولا من الملائكة إلا بوجود شرطين فيها:

الشرط الأول: أي يأذن الله للشافع أن يشفع.

الثاني: رضا الرحمن جل جلاله عن المشفوع له.

فالمقصود بالإذن الإذن الشرعي والإذن الكوني، فإن العبد لا يبتدئ بالشفاعة كونـا إلا بعـد أن يشاء الله جل وعلا أن تقع منه الشفاعة كونا؛ يعني في الدنيا وفي الآخرة، وكذلك لا بد لتحقيـق هذا الشرط من الإذن الشرعي، فإذا شفع فيمن لم يؤذن شرعا بالشفاعة فيه، فإن الشفاعة لا تقبل. مثاله شفاعة إبراهيم في أبيه قال ﴿لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ﴾فلم تنفعه، وقال سبحانه في حقه ﴿وَمَـا كَـانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ﴾ فلما تبين له أنه عدوٌّ لله تبرأ منه.

وكذلك شفع النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ في عمِّه وقال «لأستغفرنَّ لك ما لم أُنْهَ عن ذلك»، فنزل قول الله جل وعلا ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا ..﴾

فإذن: ولو وقعت الشفاعة بإذن الله الكوني فإنها لا تنفع حتى يكون إذن الله الشرعي؛ يعني حـتى تكون الشفاعة موافقة للشرع؛ موافقة للشرع يعني الإذن الشرعي في صفتها وفي المشـفوع لـه وفيما يكون في ذلك، وهذا الشرط مهم فيما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الثاني الرضا: هذا الرضا هو رضا الله جل وعلا عن الشافع ورضا الله جل وعلا عن المشفوع له:
رضا الله عن الشافع في قوله ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾
ورضا الله عن المشفوع له في قوله ﴿وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾،
ويرد على هذا شفاعته عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ لعمه أبي طالب، فهي مستثناة من هذا الشرط لأجل أن الله جل وعلا رضي نصرته للنبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ، فحصل من أبي طالب من الفعل ما فيه نوع رضا لله جل وعلا عن الفعل لا عن الفاعل.

المسألة السابعة: أنَّ الشفاعة من المباحث العظيمة التي ضلَّ فيها فئام من الناس، فضلت النصارى فيها، وضل مشركو العرب فيها، وضلّ مشابهو مشركو العرب من الذين يغلون في الأولياء والأنبياء والقبور فضلوا فيها، والجميع لسانهم قول المشركين ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾

ولهذا الشفاعة كما ذكرت لك لها جهتان في بحثها:

جهة تتعلق بالعقيدة والآخرة؛ وهي ما قدمنا ملخصا ومختصرا في يوم القيامة.

والجهة الثانية ما يتصل بتوحيد العبادة وطلب الشفاعة من الأموات.

وتحقيقا لذلك المقام فنقول: إن ّ طلب الشّفاعة من الإنسان أو من المخلوق –أحسن– من المخلوق هذه منقسمة إلى قسمين:

الأول: شفاعة أذن بها الشرع.

والثاني: شفاعة نهى عنها الشّرع.

أما التي أذن بها الشرع فهي طلب الشفاعة ممن يملكها ويستطيع أداءَها وهو الحيّ الحاضر الذي يسمع، ولهذا سأل الصحابة النبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ أن يشفع لهم في حياته عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ لأنه حي حاضر يسمع. بمعنى طلب أن يدعو لهم ربّه جل جلاله.

أما طلب الشفاعة من المخلوق الذي ليس بحي –ميت– أو هو غائب فإنه شرك بالله جل وعلا، لماذا؟ لأنه طلب؛ لأن حقيقة الشفاعة دعاء وطلب، فإذا سأل غيره الشفاعة، فهو سأل وطلب من المسؤول أن يسأل.

فإذن حقيقة طلب الشفاعة أنها دعاء، ولذلك من طلب من الميت أن يدعو له، فإنه يدخل في عموم نصوص الدّعاء؛ لأنّ الطّلب دعاء.

ولهذا نقول: كل طلبِ شفاعة من الأموات أو الغائبين ممن لا يملكها أو لا يستطيعها أو لم يُؤذن له فيها شرعا في حياة البرزخ فإنّ هذه من الشرك بالله جل وعلا؛ لكنّ الشّبهة في الشفاعة كبيرة وتحتاج إلى إقامة الحجة أكثر من غيرها من مسائل العقيدة.

المشركون لم يكونوا يطلبون من آلهتهم الدّعاء، لم يكونوا يطلبون من أوثانهم............

فإذن صورة طلب الشفاعة من الميّت محدثة، ولهذا يعبّر كثير من أهل العلم عن طلب الشفاعة من الأموات بأنها بدعة محدثة؛ لأنّها لم تكن فيما قبل الزمان الذي أُحدثت فيه تلك المحدثات في هذه الأمة.

فإذن تعبير بعض أهل العلم عنها بأنها بدعة، لا يعني أنها ليست بشرك؛ لأن البدع منها ما هو كفري شركي ومنها ما هو دون ذلك.

تفاصيل مسألة الشفاعة من حيث تعلقها بتوحيد الإلهية مبسوط في شرح كتاب التوحيد كما هو معروف، والمقام بشرح العقيدة العامة لا يتسع لتفصيل الكلام على ذلك.

المسألة الثامنة: احتج المعارض والمخالف من المعتزلة والخوارج في أن الشفاعة لأهل الكبائر لا تنفع، الشفاعة لمن في النار لا تنفع، بقول الله جل وعلا ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾.

والجواب عن ذلك أن هذه الآية جاءت في سياق ذكر الكفار وأنهم في النار، فقال جل وعلا ﴿سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ(٤٢)قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ(٤٣)وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ(٤٤)وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ(٤٥)وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ(٤٦)حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ(٤٧)فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾

.

المسألة الأخيرة وهي التاسعة: أنّ الشارح ابن أبي العز رحمه الله في شرحه ذكر في هذا الموضع مسائل التوسّل بالجاه والتوسّل بالحق؛ يعني قول القائل بحق فلان، بحق نبيك، بحق عمر ونحو ذلك، والتوسل بجاه فلان، وبحثها بحثا جيدا ملخصا من كتاب التوسل والوسيلة لشيخ الإسلام ابن تيمية، فلابد من الإطلاع على ذلك الكلام، ومراجعة كتاب التوسل والوسيلة؛ لأن لفظ التوسل يشتبه بالشفاعة، فبعضهم يجعل (أتوسّل إليك) بمعنى الشفاعة، فيكون توسلا متضمنا الشفاعة أو متضمنا التّشفع أو طلب التشفع.

ولهذا في قول القائل: أسألك بحق فلان، هذا فيه تفصيل ويرجع فيه إلى شرح الطحاوية وإلى كلام شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنه لا يناسب المتن؛ يعني لفظ الشفاعة التي ذكرها الطّحاوي رحمه الله، فهي فائدة استطرادية.

[الأسئلة]

س٦/ ما رأيك في من يقول إن شروط طلب الشفاعة أن يكون حاضرا حيّا قادرا، وأنها تتوفر في الجن، كيف نرد على ذلك؟

ج/ هذا ربما أنه من أصحاب الجن؛ لأنه إذا كان علم أنه حاضر وحي، كيف علم أنه قادر؟ ثم كيف علم أنه مسلم؟ لأن الجن عند أهل العلم خبرهم ضعيف وشهادتهم غير مقبولة.

س١/ هل يجوز لعن من فيه نص بدخول النار كقاتل الزبير بن العوام ﷺ، هذا إن صح حديث «بشّر قاتل ابن صفية بالنار»، إلى آخره؟

ج/ هذه المسألة مبنية على حكم اللعن، وهل يجوز للمسلم أن يلعن أم لا؟

واللعن:

إما أن يكون لمسلم يعني أن يلعن مسلمٌ مسلما.

إما أن يلعن المسلم كافرا.

فهاتان مسألتان.

ولعْن المسلم اختلف فيه أهل العلم؛ هل يجوز لعْن المسلم الذي ارتكب شيئا يستحق به اللعن أم لا؟ على أقوال.

والصحيح منها أنّ اللعن يجوز أن يتوجه للجنس لا للمعيّن من المسلمين، فلا يجوز أن يَلعن مسلم مسلما معيّنا، ولو كان قد فعل كبيرة أو كان فعل أو كان كاذبا أو كان ظالما ونحو ذلك،

فإذن هذا النوع هو لعن مسلم مسلما فإنه لا يجوز لعن المعين؛ لكن قد يُلعن الصفة يُلعن الجنس كما لَعن الله جل وعلا ولعن رسوله ﷺ.

ومن ذلك لعن الكاسيات العاريات وقول النبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ في حقهن «أينما لقيتموهن فالعنوهن فإنهن ملعونات»، هذا لعنٌ للجنس، والقاعدة منطبقة عليه لأن المرء لا يجوز أن يلعن معينة مسلمة لكونها كاسية عارية، فقوله «أينما لقيتموهن فالعنوهن» يعني لعن الجنس لا لعن المعينة، من مثل لعن شارب الخمر ولعن المرابي وأشباه ذلك.

أما المسألة الثانية وهي لعن مسلم كافرا فالعلماء اختلفوا فيها على قولين:

منهم من أجاز أن يُلعن الكافر المعين؛ لأن الكافر المعين ليس له حق وعِرضه غير مصان؛ ولأن معنى اللعن طلب الطرد والإبعاد من رحمة الله وهو متحقق في الكافر.

والقول الثاني: وهو الصحيح وهو أن الكافر أيضا لا يلعن بعينه؛ لأن النبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ لما لعن أقواما نزل قول الله جل وعلا في حقهم ﴿لَيْسَ لَكَ مِنْ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ

فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ ولأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ كان لا يلعن؛ ولأن اللع ّ انين لا يكونون شفعاء ولا شهداء يوم القيامة، يعني من جرى اللعن على ألسنتهم.

وكذلك يدل عليه أيضا -يعني على امتناع لعن الكافر المعين- أن السنة لم تأت به، فإن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لم يلعن كافرا بعينه إلا هؤلاء ونزل فيهم قول الله جل وعلا ﴿لَيْسَ لَكَ مِنْ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾، لهذا قال طائفة من العلماء: إن ّ لعن الكافر المعين منسوخ بهذه الآية.

ويلحق بلعن الكافر لعن الشيطان أو لعن إبليس، وهذا أيضا اختلف فيه أهل العلم على قولين:

منهم من أجاز لعنه بعينه لقول الله جل وعلا ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِه [إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَ دْعُونَ] إِلَّا ا شَيْطَانًا مَرِيدًا(١١٧)لَعَنَهُ اللَّهُ﴾ وما جاء في الآيات في لعن إبليس وطرده عن رحمة الله جل وعلا.

القول الثاني: أنه لا يلعن إبليس ولا الشيطان لما صح ّ في الحديث أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّ لَامُ نهى عن لعن الشيطان أو عن لعن إبليس وقال «لا تلعنوه فإنه يتعاظم» رواه تمّام في فوائده وغ يره بإسناد جيد،

وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّته حَقٌّ.

وَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى فِيمَا لَمْ يَزَلْ عَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَعَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ جُمْلَةً وَاحِدَةً، فَلَا ا يُزَادُ فِي ذَلِكَ الْعَدَدُ وَلَا يُنْقُصُ مِنْهُ.

[الشرح]

في مسائل الشفاعة قبل نسينا مسألة أشير إليها إشارة ويمكن أن تجمعوا أنتم المادة؛ لأنها قد يض يق الوقت عنها، ويمكن أن تجعلها المسألة العاشرة نحن ذكرنا تسع وهذه تكون:

<u>المسألة العاشرة</u>: وهي الأسباب التي بها يُحَصِّل المرء المسلم شفاعة نبيه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ.

الأسباب جاءت فيها الأحاديث الصحيحة عن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ ونذكر منها سببين:

<u>الأول</u>: وهو أعظم الأسباب وأرجاها التوحيد وإخلاص الدين والعمل لله جل وعلا.

<u>السبب الثاني</u>: متابعة المؤذن فيما يقول كما دل عليه الحديث الذي رواه البخاري وغيره

ثم قال الطحاوي رحمه الله تعالى (وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّته حَقٌّ)، (الْمِيثَ اقُ) يُذكر في بعض كتب العقائد لا في كلِّها؛ بل كثير منها أو الأكثر لا يذكرون مسألة الميثاق.

والميثاق الذي أخذه الله جل وعلا من ذريته متّصل بمسألة القدر؛ بل هو مبحوث في القدر، ولذلك لا يستقل بحثه عن مسألة القدر؛ بل هو مرتبط بالقدر،

وأما القرآن الكريم فليس فيه ذكر للميثاق الذي أخذه الله جل وعلا من آدم وذريته، وإنما جاء ذلك بعدد من الأحاديث في الصحيحين وفي غيرهما.

ومسألة الميثاق من المسائل التي يتّفق عليها أرباب الفرق المختلفة، فلا خلاف في أنّ الميثاق أُخذ؛ لكن كيف يُفَسَّر؟ يختلفون فيه كما سيأتي.

إذا تبين هذا الأصل العظيم فإن هذه المسألة –وهي مسألة الميثاق– مما يَختلف فيها فهم أهل العلم جدًّا حتى إنك لا تجد فيها قولا واضحا واحدا لأهل السنة والجماعة ولا لغيرهم؛ فما من فرقة إلا ولهم أقوال مختلفة في مسألة الميثاق.

وكذلك أهل السنة والجماعة اختلفوا جدا في مسألة الميثاق مع اتفاقهم على حصول الاستخراج من ظهر آدم وأخذ الميثاق عليه.

إذا تبين هذا الإجمال في هذه المسألة المشكلة فإن بحثها يكون في مسائل:

الأولى: معنى الميثاق، الميثاق ذُكر في القرآن بمعنى العهد الشديد المؤكد كما في ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ﴾

المسألة الثانية: أنَّ الميثاق الذي أُخذ من آدم معناه على ما جاء في بعض الأحاديث: أنَّ الله جل وعلا استخرج ذرية آدم من ظهره؛ استخرج صورهم، وأنَّ هذا الاستخراج لأجل ظهور علم الله جل وعلا فيهم ولأجل أخْذ العهد عليهم بما يشاؤه الله جل وعلا.

والأحاديث في هذا متعارضة متنوعة مختلفة، لهذا يُدخل أهل العلم تارة في بحث الميثاق دليل من القرآن على ذلك –وهو ليس بدليل في المسألة– وهو قول الله جل وعلا ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ(١٧٢)أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ(١٧٣)وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾فيجعلون هذه الآية لأجل اختلاف الأحاديث وتنوع العبارات فيها يجعلونها من أدلة هذا الميثاق.

وسيأتي بيان أن هذا ليس بصحيح، وأنّ الميثاق الذي أخذه آدم من ذريته لا دليل عليه من القرآن.

الأحاديث تحتاج إلى عناية وإلى جمع، والاختلاف فيها كما ذكرنا والاضطراب والشذوذ كثير، فلعله أن يُجمع ما صح من ذلك في الصحيحين ويُطَّرح الضعيف أو المضطرب أو المختلف، مع أن كثيرا من العلماء دخل عليهم بعض تلك الألفاظ في بعض ولذلك اضطربت أقوالهم في المسألة.

هذا تسبيب يعني ذكر سبب الاضطراب في هذه المسألة العظيمة.

فإذن الميثاق أمر غيبي، والأخذ من آدم ذريته على ما جاء في الأحاديث حق وصواب، وأنّ هذا الميثاق لأجل مسألة القدر ولأجل العهد عليهم وهذا العهد أمر غيبي وليس متّصلا بآية الأعراف.

المسألة الثالثة: أن آية الأعراف التي ذكرنا وهي قوله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ لا يصح بها الاستدلال على ما أورده هنا الطحاوي في قوله (وَالْمِيثَاقُ الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ آدَمَ وَذُرِّيَّتِهِ حَقٌّ) والطحاوي في كتابه مشكل الآثار ذهب إلى تفسير الآية بالميثاق الذي أخذه ربنا من آدم وذريته، فجعل الآية مفسّرة فيما جاء في السنة في حديث عمر وحديث ابن عباس وحديث عبد الله بن عمرو في أنّ الميثاق المأخوذ من آدم وذريته تفسيرا لقول الله جل وعلا ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ فقال إنّ التفسير الصحيح هو ما جاءت به السنة من أن آية الأعراف هذه تُفسّر بالميثاق وأن قوله ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ من أن آدم هو السبب فذُكر المسبّب وهم بنو آدم ولم يذكر آدم لأنه هو السبب كما قال جل وعلا ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ ويعني بذلك آدم عليه السلام ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾، يعني آدم عليه السلام.

ولأجل هذا المأخذ من الطحاوي ذكر الشارح عندك ابن أبي العز هذه الآية في أول بحثه على هذه المسألة لأجل أن الطحاوي نفسه لأن كثيرين جدا من أهل العلم يوردون الآية دليلا، وهذا الاستدلال من الطحاوي المصنف ومن عدد كثير من أهل العلم فيه نظر في هذه المسألة، فالميثاق كما ذكرنا أمر غيبي وأما الآية فليس فيها ذكر الميثاق بل قال الله جل وعلا فيها ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ هذا الذي في الآية أن الله سبحانه أخذ من بني آدم ولم يأخذ من آدم، وأخذ من الظهور على صفة الجمع ولم يأخذ من الظهر -ظهر آدم-، وأنه أشهد بعضهم على بعض ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ وهذا ليس موجودا في مسألة الميثاق وهذا الاشهاد متعلق بمسألة الربوبية ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وأنهم أجابوا بـ ﴿بَلَى﴾.

لهذا نقول: إن الآية ليس فيها مسألة الميثاق، وإنما دلهم على أنها مسألة الميثاق وجعلوها دليلا على تلك المسألة ورتّبوا عليها أشياء لأجل أمور:

الأول: أن الصيغة متشابهة ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ وأنه جاء في الأدلة في السنة أن الله سبحانه أخرج ذرية آدم من ظهره كهيئة الذر فلما جاء هنا ذكر الظهر والاستخراج فجعلوا هذا تفسير لهذا كما ذكرت لكم من كلام الطحاوي ومن كلام كثيرين من أهل العلم من السلف والخلف.

الأمر الثاني: لأجل الربط بين الآية ومسألة الميثاق أنه قال ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ والاشهاد معناه الشهادة هذا يقتضي أن يكون الاستخراج على ما جاء في الأحاديث وأن الله خاطبهم وأنهم ردوا عليه إلى آخره.

الأمر الثالث: أنهم أجابوه بالقول ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ وهذا صريح في القول دون غيره.

والجواب: أن هذه الأمور اشتبهت على من استدل بالآية على مسألة الميثاق، والآية ليست دليلا على مسألة الميثاق الذي أخذه الله تعالى من ذريته، وأن تفسير الآية اختلف فيه على قولين:

القول الأول: هو الذي ذكرنا من أن الله استخرج من ظهر آدم ذريته إلى آخره وجعلوا السنة تفسيرا لما جاء في الآية والآية دليلا، فلم يفرقوا بين هذا وهذا.

والقول الثاني: وهو قول جماعات كبيرة من أهل العلم من جميع المذاهب والفرق والمحققين من أهل العلم أيضا فقالوا: إن الآية تفسيرها هو أن الله أخذ من بني آدم من ظهورهم يعني ﴿أَخَذَ﴾ يعني خلق وجعل، فجعلهم يتناسلون وأخذ بعضهم من بعض يعني أنشأ بعضهم من بعض كما قال سبحانه ﴿كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَة قَوْمٍ آخَرِينَ﴾يعني بما خلق من السبب من إراقة الماء في الأرحام إلى الحمل إلى الولادة، فقول ﴿إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ لما ذكر الربوبية هنا في الأخذ دل على أن معنى الأخذ هنا الخلق، قال ﴿أَخَذَ رَبُّكَ﴾ يعني خلق ربك من ظهور بني آدم ذريتهم، هذا سبك الآية ﴿مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ فتكون ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ بدل بعض من كل من بني آدم، ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ لأن أصلاب الرجال فيها الماء فقال ﴿مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ يعني خلق الذرية من الماء الذي في ظهور الآباء، أخذهم يعني أخذ بعضهم من بعض هذا يطلق من هذا وهذا يوجد من هذا ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ ﴿أَشْهَدَهُمْ﴾ هنا الإشهاد في القرآن له معنيان:

إشهاد بلسان المقال بأن يشهد بقوله؛ اشهد أنه كذا وكذا قولا.

والثاني إشهاد بلسان الحال يعني أن حالته تشهد والإشهاد هذا بلسان الحال بمعنى ما جاء في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لِلمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللهْ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِم بِالكُفْرِ﴾ فشهودهم على أنفسهم بالكفر هو لسان حالهم من تأليههم غير الله وعبادتهم لغير الله أما هم فلا يقولون على أنفسهم إنهم كفار؛ بل يقولون نحن الحنفاء، وكذلك في قوله جل وعلا ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ﴾ يعني شاهد بلسان حاله بأفعاله أنه كنود جاحد بنعمة الله جل وعلا وهذا أيضا في مثل قول الله تعالى ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسَكُمْ﴾هنا شهداء لله ولو على أنفسكم يعني بلسان الحال أو بلسان المقال.

فدل إذن على أن الإشهاد في القرآن له هذان المعنيان ولهذا لما كان الإشهاد على هـذين المعنيين صار تفسير الآية ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ محتمل أن يكون بلسان المقال أو بلسان الحال، ولما كان أول الآية فيه الأخذ بالخلق صار الإشهاد على الربوبية بلسان الحال لا بلسان المقال يعني شاهدين يعني ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾، ﴿أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ بحالهم وما جعل الله جل وعلا فيهم في كل الأنفس من دلائل ربوبيته ووحدانيته التي تؤدي وتدل على أنه سبحانه هو المستحق للعبادة وحده دونما سواه، وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ بما جعل في أنفسهم من العبرة على أن من خلقهم وفطرهم وأوجدهم وبرأهم هو الله جل وعلا كما قال سبحانه ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ وكما قال ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ فإذن تكون هنا الشهادة ﴿أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ يعني جعل حالهم وما هم مركبون عليه دال على الوحدانية وأيضا جعل بعضهم دليلا على بعض ﴿أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ يعني جعل هذه الذّرية بعضها شاهدا على بعض بما أودع الله جل وعلا في الناس من دلائل وحدانيته وآثار ربوبيته ومعالم صنعته وبرءه جل وعلا، لهذا قاله سبحانه هنا ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فذكر الربوبية التي هي الخلق وما يترتّب عليها.

﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ يعني أنهم جميعا جميع هذه الذرية إذا رجعوا إلى دلائل الوحدانية التي يشهدونها بلسان الحال فإنهم مقرون بالربوبية، وهذا هو الذي ذكره الله جل وعلا عن جميع الفئات والمشركين في أنّهم مقرون بالربوبية منكرون للإلهية، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ وفي قوله ﴿بَلَى شَهِدْنَا﴾ وجهان من الوقف:

الأول: أن يوقف على ﴿بَلَى﴾ ثم تستأنف ﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.

والوجه الثاني: أن يوقف على شهدنا ﴿بَلَى شَهِدْنَا﴾ ثم تقف وتقول بعدها ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

والوجه الأول وهو أن يكون الوقف على ﴿بَلَى﴾ هذا أولى وأظهر في معنى الآية، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾، ﴿شَهِدْنَا﴾ هذا من كلام بعضهم لبعض يعني بلسان الحال شهادة الحال، شهد بعضهم على بعض بلسان الحال، لم؟ ليكون ذلك دليلا من الأدلّة التي تكون دافعة لاحتجاجهم يوم القيامة، فإنّ الله جل وعلا جعل دفع احتجاج المشركين يوم القيامة وتنصّلهم من التّكليف ورغبتهم في عدم التّعذيب جعل ثَم حججا منها هذا الإشهاد؛ أنّ بعض هذه الذّرية شاهد على بعض، فهذه الآية فيها ذكر الشهداء وهم الذين يأتون يوم القيامة في قوله جل وعلا ﴿وَجِاْيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ﴾يشهد بعضهم على بعض لأنّ الدلائل ظاهرة وأنّكم مقرون بالربوبية مقرون

بالوحدانية، ويشهد الآباء على الأبناء، ويشهد الأبناء على الآباء، ويشهد بعضهم على بعض، حتى لا تكون ثَم حجة؛ لكن هذه ليست الحجة التي يحاسبون عليها ويعذّبون عليها وإنما هي دليل لقطع معذرتهم مع الدّليل الآخر وهو الأعظم وهو بعث الرسل.

لهذا هذه الآية فيها ذكر دليل، وما رُتِّب عليها ما رتب على هذا الإشهاد إنما هو مع بعثة الرسل، وتأمل حين قال ﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ من الذي شهد؟ الذرية شهد بعضهم على بعض ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، ﴿عَنْ هَذَا﴾ الإشارة إلى أي شيء؟ لدليل الربوبية ودليل الربوبية هو الذي احتجّت به الرسل على ما جاءت به وهو توحيد الإلهية.

فإذن في قوله ﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا﴾ يعني أَشهد الله الذرية بعضها على بعض على مسألة الربوبية لئلا يقولوا إنا كنا عن هذا غافلين، والرّسل جاءت بتقرير الحجة التي بعدها العذاب استمسك الرسل بالأصل الذي شهد بعضهم على بعض بلسان الحال وهو الإيمان بالربوبية.

لهذا صارت الآية دليلا على الربوبية هذه حجة عليهم؛ ولكنها ليست الحجة التي بها يعذبون ولكنها قاطعة لتراعهم ورغبتهم في التنصّل من العذاب.

والثاني أن قوله ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا﴾ يعني عن هذا الدليل الذي هو التوحيد – توحيد الربوبية أو الفطرة– الذي ذكرت به الرسل أو الذي جاءت الرسل بإحيائه في الأنفس ليدلّ الناس على ما يستحقه الله جل وعلا من توحيد العبادة.

﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا﴾ يعني الذين يحتجون بالغفلة أو يحتجون بالتقليد، ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ فهم احتجوا إما بالغفلة أو احتجوا بعدم الشرك وبمتابعة الآباء وهذا لو حصل يوم القيامة نحتج به فإن الله سبحانه أقام عليهم الحجة بالشهداء وأقام عليهم الحجة بالرسل والعذاب إنما يكون بـ ....

دلائل الصّنعة وما أقام الله جل وعلا في الإنسان من عقل وفكر بحيث يستدل بهذه المخلوقات على خالقها جل جلاله، وإنما بالثاني مع الأول وهو بعثة الرسل.

إذا تبيّن لك ذلك فإنّ:

الآية إذن ليس فيها حجة لمن ذهب بأن هذه الآية في الميثاق. هذا واحد.

والثاني الآية ليس فيها حجة لمن قال إنه بالفطرة أو بالتوحيد أو بما أُخذ من الميثاق الأول أن هذا كافٍ عن إقامة الحجة على العباد، وأنّه بذلك الميثاق وذلك الإشهاد وإقرارهم على أنفسهم

والشّهادة بالربوبية والعبادة؛ لأنه إذا تبلغهم الرّسالات ولم تأتِهم الرسل أن تلك الشهادة كافية في تعذيبهم.

فإذن الآية:

أولا: ليس فيها دليل على الميثاق.

والثاني: ليس فيها دليل على أنّ هذه حجة كافية في تعذيبهم.

بل لابد من إقامة الحجة الرّسالية، لذلك ترى أن أئمة أهل العلم المحققين كشيخ الإسلام وأئم ـة الدعوة دائما يذكرون الحجة الرّسالية، لابد من إقامة الحجة الرّسالية، لماذا لفظ الرّسالية؟ ح ـتى لا يتوهّم المتوهّم أن الحجة الفطرية أنها كافية.

إذا تبين ذلك فإن تفسير الشهادة هنا وهذه الآية عند المحققين من أهل العلم على ما ذكرنا ه ـو بالفطرة؛ الفطرة التي فطر الله جل وعلا الناس عليها، وهي الفطرة في الربوبية ال ـتي ت ـدل عل ـى الألوهية، وهي في معنى قوله جل وعلا ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّ ـهِ﴾ وفي معنى قوله عَلَيْه الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ «كل مولود يولد على الفطرة».

وهذا الذي ذكرتُ من تفسير الآية على وجه التفصيل والبسط هذا هو مذهب واختيار أئمة أهل السنة كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وابن كثير رحمه الله في تفسيره وشارح الطحاوية وأئمة الدعوة الشيخ عبد الرحمن بن سعدي في تفسيره وهو تفسير جماعات كثيرة من أهل العلم، وه ـو الذي يتعيَّن في الموافقة مع أصول التوحيد وأصول العقيدة بعامة، وهو الذي يتعين موافقةً لحكم ـة الله جل وعلا، وهو الذي يتعين موافقة لما هو مقرر في الشريعة من مسألة إقامة الحجة في أحك ـام المرتد.

لهذا غلِط في هذه الآية جماعات، ومن المعاصرين جماعات أيضا جعلوها حجة على أنه ل ـيس ثَ ـم حاجة لإقامة الحجة على العباد؛ بل الفطرة كافية، والعهد الأول كافي وإلى آخره. وهذا ولاش ـك ليس بمرضيّ.

والحجة لا تقوم على العباد بشيء لا يتذكرونه أصلا، وإنما العباد أمامهم الدّلائل، وأما تذكّر ميثاق وتذكر شهادة وتذكر هذه الأشياء، فإنّ أحدا لا يتذكر ذلك، وإنما الرسل تذكّرهم بذلك وتكون الحجة بالرسل لا بذلك الأمر الأول.

لهذا ذكرتُ لك في أول البحث أن مسألة الميثاق مرتبطة بالقدر، وليست متصلة بالتكفير، ليست متصلة بالحجة، ليست متصلة بهذه المسائل، وإنما هي -يعني الميثاق- مرتبط بالقدر لا غير، وليس حجة على خلاف القدر، إنما هو دليل على القدر فقط دون ما سواه.

تقرؤون الكلام الطويل الذي ذكره شارح الطحاوية وفيه طول.

والمسألة بما ذكرتُ لك تكون قريبة واضحة، ولا يكون ثَم إشكال في هذه الآية ولله الحمد، وهي من الآيات المشكلة كما ذكرتُ لك؛ لكن بتأمل قول المحققين والنّظر في تصحيح الأحاديث وعللها وأنَّ الأحاديث التي فيها الرّبط ما بين الآية والميثاق أنّ هذه الأحاديث فيها اضطراب وفيها ضَعف في بعضه فيها ضعف في الإسناد وفي بعضها علّة في الوقف وثَم أشياء أُخر لا نطيل بالكلام عليها.

[الأسئلة]

س٢/ بعض أهل العلم يستشهد بقوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ يعني على أن من يفعل الشرك ولو كان جاهلا أنه يكون مشركا على هذه الآية، قال فإنه قد أُخذ عليه الميثاق إذ هو في عالم، فما تعليقكم؟

ج/ هذا هو الذي بحثنا الكلام عليه، هذا قول ليس بصحيح، وهو مخالف لظاهر الآية، وسبب الاشتباه هو الذي ذكرنا هو الربط ما بينه وبين الميثاق يعني هذا، هو أخذ الألفاظ على مسألة الميثاق.

س٣/ هل هناك ميثاق أول وميثاق غيره أم هو ميثاق واحد؟

ج/ ثم ميثاق سابق الذي نؤمن به الذي جاءت به الأحاديث وهو أن الله استخرج ذرية آدم من ظهره؛ لكن إيش معنى هذا الميثاق؟ الله أعلم بحقيقته، ثم هناك عهود مؤكدة لكل فئة من بني آدم؛ فآدم أُخذ عليه عهد موثق لطاعة الله جل وعلا، كذلك ذرية آدم القريبين، كل رسول أُخذ عليه ميثاق، وأخذت على أمته المواثيق بأن تطيع وهكذا؛ يعني هذه مواثيق لفظية وعهود بما أنزل الله جل وعلا من الكتب وبعث من الرسل.

س٦/ اتضح عدم دخول الآية في الميثاق فما معنى الميثاق الذي ذكره أهل العلم ؟

ج/ معنى الميثاق هو العهد لكن إيش هذا العهد؟ إيش حقيقته؟ قال العلماء: معناه الفطرة؛ الفطرة التي فطر الناس عليها.

إذن مسألة الميثاق ما فيه شيء غريب، هو الفطرة (كل مولود يولد على الفطرة)، ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؛ يعني جعلهم مفطورون عليها لما أخذ الميثاق.

فإذن مسألة الميثاق –يعني العهد– لما استخرجت الذرية معناه الفطرة السابقة وهكذا، يعني الميثاق ما فيه شيء جديد، الميثاق ليس فيه شيء جديد عن غيره ولا يتميز بشيء.

وَقَدْ عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى فِيمَا لَمْ يَزَلْ عَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَعَدَدَ مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ جُمْلَةً وَاحِدَةً، فَلَا يُزَادُ فِي ذَلِكَ الْعَدَدُ وَلَا يُنْقَصُ مِنْهُ. وَكَذَلِكَ أَفْعَالُهُمْ فِيمَا عَلِمَ مِنْهُمْ أَنْ يَفْعَلُوهُ، وَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ.

وَالْأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ، وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ بِقَضَاءِ اللَّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ بِقَضَاءِ اللَّهِ.

وَأَصْلُ الْقَدَرِ سِرُّ اللَّهِ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ، لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، وَالتَّعَمُّقُ وَالنَّظَرُ فِي ذَلِكَ ذَرِيعَةُ الْخِذْلَانِ، وَسُلَّمُ الْحِرْمَانِ، وَدَرَجَةُ الطُّغْيَانِ، فَالْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ ذَلِكَ نَظَرًا وَفِكْرًا وَوَسْوَسَةً، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى طَوَى عِلْمَ الْقَدَرِ عَنْ أَنَامِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَرَامِهِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ فَمَنْ سَأَلَ: لِمَ فَعَلَ؟ فَقَدْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ، وَمَنْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.

[الشرح]

هذه الجُمل من هذه العقيدة المباركة شروعٌ من الطحاوي رحمه الله في مسألة القدر.

والطّحاوي لم يرتّب الكلام على مسألة القدر بل فرّقه، ولم -أيضا- يتناوله تناولا منهجيا واضحا بيّنا، وإنما ذكر جملا منه، ولهذا فإننا سنذكر إن شاء الله تعالى كل ما يتصل ببحث القدر في هذا الموضع بما اتسع له الوقت،

ولهذا نقول: إن هذه الجملة فيها تقرير لمرتبة العلم، والكلام على هذه المرتبة يمكن أن نرتّبه لك في مسائل:

المسألة الأولى: أنَّ علم الله جل وعلا كما ذكر (عَلِمَ اللَّهُ [تَعَالَى] فِيمَا لَمْ يَزَلْ) يعني أن علم الله أزلي وأبدي، وأنَّ علمه سبحانه أوّل، وهذه كلّها بمعنى واحد.

المسألة الثانية: أنّ علم الله جل وعلا من حيث هو صفة له سبحانه متعلقٌ بكل شيء،

المسألة الثالثة: أن مرتبة العلم من أنكرها كفر، ومراتب القدر أربعة كما تعلمون:

أولها العلم. ثم الكتابة. ثم عموم المشيئة. ثم عموم خلق الله جل وعلا للأشياء.

المسألة الرابعة: أنَّ المنكرين للعلم -علم الله جل وعلا السابق- خرجوا في زمن ابن عمر رضي الله عنهما،

وشبهتهم -شبهة القدرية هؤلاء- أنهم قالوا: إنّ الله سبحانه علق أشياء في القرآن بالعلم الذي ظاهره أنّه لم يكن قبل ذلك عالما، وذلك مثل قوله ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾.

وهذا الإيراد في الاستدلال بالآية هو استدلال بالمتشابه وتركٌ للمحكمات، ولهذا يُرد عليهم هـذا الاستدلال بأن هذه الآية تُفهم مع الآيات الأُخر التي فيها علم الله جل وعلا بكل شيء، حتى قبل وقوع الأشياء.

المسألة الخامسة: متعلقة بالعلم، أنّ علم الله جل وعلا شامل لكل شيء، هذا يفيد المؤمن في إيمانه بالقدر، وهو أنه سبحانه علِم الأشياء، وعلِم حال العبد، وعلم ما ستكون عليه هذه الأمور جميعها من دقائقها وتفاصيلها وإجمالها.

قال (وَأَصْلُ الْقَدَرِ سِرُّ اللَّهِ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ) نقول إنه تحتها مسائل، هي مسائل بحث القدر جميعها يمكن أن نجعلها في هذا الموضع.

المسألة الأولى: في تعريف القدر.

القدر يمكن أن يُعرَّف بأنه: تقدير الله للأشياء قبل وقوعها، وعلمه الأوّل بكل شيء، وكتابته لذلك؛ يعني للمقادير في اللوح المحفوظ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وعموم خلق الله للأشياء كلها.

هذا لا ينطبق عليه حد التعاريف عند أهل التعاريف؛ لكن هذا يعم ويضم كل مراتب الإيمان بالقدر الأربعة.

المسألة الثانية: مراتب الإيمان بالقدر، والإيمان بالقدر إيمان بما دل والقرآن والسنة عليه بما يتصل بالقدر، وذلك إيمان بأربع مراتب:

المرتبة الأولى: العلم. المرتبة الثانية: الكتابة.

والمرتبة الثالثة: عموم المشيئة. والمرتبة الرابعة: خلق الله جل وعلا للأشياء كلها.

[الأسئلة]

س١/ ما حكم فكِّ السّحر بالسحر، وقد نُقل عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يرى فيه بأسا، إذا كان الرجل سُحر يمشي إلى من يطلقه عنه، فقال هوصلاح، قال قتادة كان الحسن يكره ذلك، قال فقال سعيد بن المسيب إنما نهى الله عن الذي يضرّ ولم ينهَ عما ينفع؟

ج/ هذه المسألة من المسائل العظيمة في باب التوحيد وفي الفقه أيضا؛ ألا وهي حكم حلِّ السحر بسحر مثله، ولابد من تقديم مقدمة في بيان حقيقة السحر.

هو أن السحر لا ينعقد إلا بأن يخدمه شيطان؛ لأن حقيقة السحر هي تسليط الشياطين على المسحور، إما على بدنه، وإما على جزء من بدنه، وإما على عقله، والشيطان قد يتسلّط بإذن الله جل وعلا فيضر المسحور وقد لا يضره فينفع غير المسحور، كما في مسألة الصرف والعطف، والله

جل وعلا قال لما ذكر السحر ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾

وحقيقة السحر -كما ذكرتُ لك- راجعة إلى خدمة الشيطان لهذا السحر، والسحر يؤثّر حقيقة في بدن المسحور أو في عقله، يؤثّر حقيقة لا تخيل يؤثر في البدن فيمرض حقيقة، يؤثر في العقل فيُنسي حقيقة، يصرف العقل عن الشيء حقيقة وليس بالتخيّل، وإنما قد يخيل إلى العين في بعض أحواله كما قال جل وعلا ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾، هذا تخييل على العين في بعض أحواله، أما فيما يصيب البدن ويصيب العقل فهو حقيقة وهو ليس توهّما من المسحور.

إذا تبين ذلك فإن الشيطان هذا الذي يخدم السحر لا يمكن أن يفعل ذلك ويخدم الساحر حتى يتقرّب إليه الساحر، فيستمتع الجني بهذا السّاحر الإنسي استمتاعا يُرضيه حتى يخدمه بعقد السحر وبالتّأثير في بدن المسحور.

وهذا من جملة أنواع الاستمتاع التي ذكرها الله جل وعلا في قوله ﴿رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ فيستمتع الإنسي بالجني ويستمتع الجني بالإنسي.

استمتاع الإنسي بالجني بأن الإنسي يطلب من الإنسي أشياء فيحققها له الجني.

واستمتاع الجني بالإنسي بالسّحر بأن الإنسي يتقرّب إلى الجني الشيطان الكافر يتقرّب إليه بأشياء يرضى بها عنه، ثم بعد ذلك يخدمه بالسحر.

فحقيقة السحر إذن: أنها لا يقوم السحر إلا على تقرّب من الإنسي للجني بإرضائه، والجني يرضى على ذلك بالشرك بالله عز وجل وبأنواع الشرك إما بالذبح أو بدعاء والتعلق بالجن والخوف من الجن خوف السر أو نحو ذلك من التذلل لهم، أو تكون الخدمة بأن يجعل الجنيُّ الإنسيَّ يكفر بالله جل وعلا ويرتد بأن يعمل أشياء من الردة كإلقاء المصحف في قاذورات تعمّدًا، أو -والعياذ بالله- البول عليه أو إلقاء النجاسات ونحو ذلك مما هو معروف من حال السحرة قبحهم الله.

فإذن حقيقة السحر أنها لا تكون إلا بشرك وكفر من السّاحر، ولهذا قال جل وعلا في حكمه قال ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ وهذا يعمّ حالي التعلم: تعلم ما ينفع وتعلم ما يضر. قال ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ وهذا فيه عموم؛ لأن ﴿مَا﴾ نافية و﴿أَحَدٍ﴾ نكرة في سياق النفي فتعم، ثم زادها تنصيصا صريحا في العموم مجيء ﴿مِنْ﴾ قبل النكرة فصار هذا لا يخرج عنه شيء من الأفراد، فهو يعمّ حالتين: ما يُظن أنّه ينفع، أو يضر، الصرف والعطف أنواع السحر.قال ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾.

فإذا كان كذلك فالسحر إذن لا يقوم إلا على الكفر بالله جل وعلا من الساحر أو على الشرك بالله جل وعلا من الساحر وقد يكون من المتقدّم للساحر لطلب السحر أو لطلب فَكِّه.

إذا كان كذلك فإنّ فكّ السحر بالسحر إذن يكون إقرارا للشرك بالله جل وعلا، إقرارا للكفر بالله جل وعلا، إذْ إنه في حقيقته إقرار للساحر على كفره وعلى شركه بالله جل وعلا حتى تخدمه الشياطين الكفرة المردة.

هذا تقرير أصل هذه المسألة، فيكون إذن تعلم السحر كفر واستعمال السحر كفر، ويكون إذن التقرّب إلى الساحر بأنواع التقرّبات إذا كان فيها كفر فهو أيضا كفر من المتقرب إليه، إذا كان فيها ذبح: اذبح لي أو عظم أو أعطيني فلوسا اشتري ذبيحة وأذبحها أو نحو ذلك، فالرّاضي بالذنب كفاعله وهذا يعلم أنه سيتصرف إلى الجن بهذه الأشياء.

فيكون إذن حل السحر بسحر حكمه حكم السحر؛ لأنه لا يُحل السحر بسحر إلا فُعل السحر، فيكون إذن ثَم فعل للسحر حتى يُزال سحر، هذا هو الذي تريده الشياطين، تريده الجن من الإنس؛ أن يكفر الإنسي بالله جل وعلا وأن يشرك الإنسي بالله جل وعلا الجني، فيكون عابدا للجني متقرّبا للجني ومشركا بالله جل وعلا.

فإذن حلّ سحر بسحر مثله مع بيان هذا التأصيل تصل معه إلى نتيجة أنه محرَّم وكفر وشرك بالله جل وعلا.

إذا تبيّن هذا فالعلماء من المتكلّمين في الفقه وفي الفتوى اختلفوا في هذه المسألة؛ حكم حل السحر بمثله هل يجوز أم لا يجوز؟

والجمهور بل عامة أهل العلم على أنَّ هذا محرم ولا يجوز؛ يعني محرّم ولا يجوز مطلقا دون تقييد.

وقال جماعة من أهل العلم: إنّ حل السحر بمثله ضرورة جائز، وهذا هو مذهب الحنابلة وهو المنصوص في كتب الفقه الحنبلي يقولون يجوز حل سحر بمثله ضرورة، لماذا جعلوه ضرورة؟ يعني جعلوا الضرورة مبيحة مع أن الضرورة لا تبيح الشرك بالله جل وعلا، قالوا: لأن السحر لا يكون في جميع أقسامه شركا؛ ليس كل السحر يكون عن كفر، وتعلمون كلام الشافعي رحمه الله أيضا حينما قال السحر نوعان:

سحر بالتدخينات كذا هذا يؤثر وهذا لا يستعمل فيه الكفر فليس بكفر.

سحر يكون عن طريق التقرب للشياطين فهذا كفر.

فعند من قسّم هذا التقسيم قال إذا لم يتمحّض الساحر للشرك فإن المحرم يباح عند الضّرورة، فيكون استعمال الساحر لسحر بدون شرك محرم، والمحرمات تبيحها الضرورات.

لكن هذا في الحقيقة تنظير لا حقيقة له في الواقع، فإنه في الواقع لا يكون السّحر المؤثر إلا بخدم ـة جني إلا بخدمة شيطان؛ لأن الشياطين هي التي تؤثر في ذلك، وعند ذلك فيكون حل السحر بمثل ـه ضرورة ليس بالقول الصواب؛ لأنه مبني على أن السحر منقسم والسحر ليس بمنقسم؛ بل السحر لا يكون إلا عن شرك بالله جل وعلا.

أما كلام سعيد بن المسيب رحمه الله ومن أجاز حل السحر بما ينفع: فإنهم لا يعنون بـ ـه الـ ـذّهاب للسّاحر، قال: أما ما ينفع فلم ينه الله جل وعلا عنه. يعني من الأدعية والأوراد والأسباب والتلاوة ونحو ذلك مما فيه حل السّحر هذا نافع ولا يُتقيد به أيضا بما ورد، فإنه ما عرف الناس أنه نافع في حل السحر ولم يشتمل على منكر أو محرّم في نفسه أو فيما يؤول إليه فإنه لا بأس بتعاطيه.

ولذلك ذكر العلماء في شروح الأحاديث أن مما يُحل به السحر أن تُحمى حديدة حتى تكون جمرة حمراء ثم يبول عليها المسحور، وهذا مما يكون بالتجربة سواء كانت تجربة صادقة أم غير صـ ـحيحة المقصود أنهم ذكروها، فالباب باب تجربة، إذا لم تشتمل هذه التجربة أو هذا الأمر على محرّم بنفسه أو يؤول إلى محرّم فإنه يكون هذا العلاج جائز.

هذا هو الذي يحمل عليه كلام من أجاز حلّ السحر كسعيد بن المسيب وغيره، فإنهم يبيحون حلّ السحر بغير الأدعية وبغير القرآن؛ لكن بما هو جائز، والسحر يضر، السحر يضر، ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ بنص الآية.

س١٠/ ما رأي في القول بأن الأموات يعرفون من يزورهم ويأتي إلى قبورهم؟ ما رأيكم فيمن يقول الخير يصل الميت ويصل الشر؟

ج/ هذا قاله جمع من أهل العلم، وفيه أحاديث أن الأموات يعرفون من يزورهم، وأن المسـ ـلم إذا زار ميتا في قبره وسلم عليه أنه يعرف من زاره ويرد عليه، ونحو ذلك مما جاء.

وهذا فيه بحث عند أهل العلم، والأقوال فيها مختلفة؛ لكن على أي ّ ليس في هذا تعلّق بأن الميت يُسأل أو يُطلب منه، فإذا كان يعلم أو يسأل أو يسمع أو نحو ذلك، سماع الميت ثابت، كما جـ ـاء في حديث الدّفن قال «وإنه ليسمع قرع نعالهم» هو يسمع الميت في بعض الأحوال بإسماع الله جل وعلا له، هذا لا يعني أن يُتعلق به، التعلّق به بدعة وشرك في أكثر أحواله.

فإذن الكلام هل يسمع أو لا يسمع؟

إذا قلنا لا يسمع انقطع الطريق من أوله.

وإذا قلنا يسمع في بعض الأشياء التي ورد فيها النّص، وذلك متوقف على ثُبوت النصوص في ذلك يعني الأحاديث، فإننا نقول أن هذا لا يدل على أننا نخاطبه، سماعه شيء ومخاطبته شيء آخر.

كذلك إعلامه بما يفعله أبناؤه من بعده أو كذا فيفرح بما يسمع مما يُفرح، ويحزن إذا سمع غير الخير، هذا كله من هذا الباب.

س١٤/ أشكل علينا قولكم إن العلم يكون مع أول الإرادة، وما هي الإرادة المقصودة؟

ج/ هذه كلمة أردت بها التوضيح، وأشكلت على كثير من الإخوان، وهي سليمة في نفسها صحيحة؛ لكن لأجل عدم الاستيعاب أتركوها، وهي للإيضاح ليست للاعتقاد، هي للإيضاح، كلمة للإيضاح فاحذفوها من كتاباتكم، وإن أمكن أيضا من التسجيل لئلا يوقع الناس في اللَّبس.

س١٥/ لماذا نقول عموم المشيئة ولا نقول المشيئة دون ذكر كلمة العموم؟

ج/ لأن المشيئة ما تبين الفرق بين السني والقدري، في مباحث القدر نقول: عموم المشيئة لنُدخل طاعة المطيع ومعصية العاصي في مشيئة الله جل جلاله.

وَأَصْلُ الْقَدَرِ سِرُّ اللَّهِ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ، لَمْ يَطَّلِعْ عَلَى ذَلِكَ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، وَالتَّعَمُّقُ وَالنَّظَرُ فِي ذَلِكَ ذَرِيعَةُ الْخِذْلَانِ، وَسُلَّمُ الْحِرْمَانِ، وَدَرَجَةُ الطُّغْيَانِ، فَالْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ ذَلِكَ نَظَرًا وَفِكْرًا وَوَسْوَسَةً، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى طَوَى عِلْمَ الْقَدَرِ عَنْ أَنَامِهِ، وَنَهَاهُمْ عَنْ مَرَامِهِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ فَمَنْ سَأَلَ: لِمَ فَعَلَ؟ فَقَدْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ، وَمَنْ رَدَّ حُكْمَ الْكِتَابِ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.

[الشرح]

فهذه الجمل من كلام العلامة الطحاوي رحمه الله تعالى فيها إشارة إلى القدر مع عدم ذكر معتقد أهل السنة والجماعة على وجه التفصيل فيه، وقد سبق أن ذكرنا بعض المسائل فيه؛ ولكن فنعيد المسائل من أولها حتى يفهم الموضوع لبعد العهد بما سبق.

المسألة الأولى: في تعريف القدَر.

المسألة الثانية: الفرق ما بين القضاء والقدر.

القدر مرّ بك تعريفه.

وأما القضاء فإنه في اللغة بمعنى إنهاء الشيء، وقد يكون الإنهاء إنهاء عمل وقد يكون إنهاء خبر، ولهذا جاء في القرآن تنوّع معنى القضاء إلى عدة معاني:

الأول مما جاء في القرآن أن القضاء يكون بمعنى الإنهاء كما قال سبحانه ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ وقال ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ المَوْتَ﴾.

ويكون القضاء بمعنى الوحي وذلك إذا عدي بـ .(إلى)، قضينا إلى، قضى إلى، يكون إنهاء الخبر بالوحي كما قال جل وعلا ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾يعني أوحينا إلى بني إسرائيل وأعلمناهم وأخبرناهم، وقال أيضا جل وعلا ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلاَءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ﴾ يعني أوحينا إليه وأنهينا إليه ذلك الخبر بالوحي.

والثالث من معاني القضاء في القرآن أن القضاء يكون بمعنى القدر كما قال جل وعلا ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ يعني قدر ذلك وخلقه وفعله، وكما في قوله أيضا ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ ما دلهم على موته على أنه بمعنى القدر؛ لأن الإنهاء يدخل في القدر.

ولهذا المعنى قال جمع من أهل العلم إن القضاء والقدر بمعنى واحد؛ لأجل أنهم لحظوا أن معنى القضاء داخل في معنى القدر، وأن القضاء والقدر لا فرق بينهما ممن ذهب إلى ذلك جماعة من أهل العلم كابن الجوزي وكثير من العلماء السابقين.

وأما فيما دلت عليه النصوص –يعني في الكتاب والسنة– فإن القدر غير القضاء، وهذه الغيرية بمعنى أن القدر أعم من القضاء، والقضاء قد يكون بعض مراتب القدر من حيث الإطلاق،

ولهذا قال بعض أهل العلم في سبيل ذلك: إن القضاء هو القدر إذا وقع، وقبل وقوع المقدر لا يسمى قضاء؛ لأن كلمة قضاء –كما رأيت معناها في اللغة استعمالاتها أنها بمعنى الإنهاء إنهاء الشيء إنهاء الخلق إلى آخره– والقدر إذا وقع وانتهى صار قضاء، قضي، ﴿قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ يعني انتهى ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ يعني أحكم بما شئت وأنهى الأمر على أي وجه شئت.

فإذن يكون القضاء هو إنهاء القدر، وهذا يتبيّن بأن مراتب القدر الأربعة التي سيأتي بيانها منها مرتبتان سابقتان وهي مرتبة العلم والكتابة، ومنها مرتبتان –وهي عموم المشيئة وعموم الخلق لله جل وعلا– هاتان المرتبتان مقارنتان لوقوع المقدر.

ولهذا إذا نظر لوقوع المقدر من جهة عموم الخلق وعموم المشيئة فإنه حينئذ يكون قضاء الله جل وعلا بهذا الشيء، قضى الله جل وعلا الأمر على كذا وكذا بمعنى خلقه وشاءه.

ولهذا نظر من نظر في ان القضاء داخل في القدر ولذلك قالوا القضاء والقدر بمعنى واحد؛ لكن على التحقيق ليس القضاء والقدر بمعنى واحد، وإنما القضاء هو وقوع المقدر، فإذا وقع القدر السابق وانتهى سمي قضاء، قضي وانتهى وهو المقدر، ولاشك أن الذي يقع مقدر ويكون قضاء.

ولهذا يكون القضاء، والقدر بينهما فرق فإن:

القدر أعم، والقضاء أخص.

والقدر سابق، والقضاء لاحق.

والقدر فيه عدة صفات لله جل وعلا العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وأما القضاء قضاء الله جل علا للشيء في نفسه يدل على خلقه سبحانه وتعالى ومشيئته له.

لهذا على الصحيح أن القضاء والقدر ليسا لمعنى واحد ولا يتواردان يعني ما يستعمل أحدهما بمعنى الآخر؛ بل القدر أعم.

المسألة الثالثة: في مراتب الإيمان بالقدر عند أهل السنة والجماعة.

المسألة الرابعة: في منشأ الضلال في القدر يرجع إلى عدة أسباب:

السبب الأول: قياس أفعال الله جل وعلا وتصرفاته سبحانه بأفعال الخلق، فيجعلون ما كان محمودا في الخلق محمودا في فعل الله جل وعلا، ما كان مذموما في الخلق فيكون مذموما في فعل الله جل وعلا

السبب الثاني: عدم التفريق ما بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية؛ فيجعلون الإرادة والمشيئة شيء واحد، فما نفي مما لم يرده الله جل وعلا شرعا جعلون منفيا كونا، فالله جل وعلا لم يرد الكفر فجعلوه جل وعلا لم يشأ الكفر؛ لأن الإرادة قسم واحد.

المنشأ الثالث للضلال في باب القدر: دخول العقل في التحسين والتقبيح.

منشأ الضلال أيضا وهو الرابع: أو من أسباب نشأة الضلال في ذلك الدخول في أفعال الله جل وعلا وعدم التسليم لمراد الله جل وعلا

المسألة الخامسة: أنّ الناس في القدر الذين خالفوا أهل السنة والجماعة، لهم فرق كثيرة وهذه الفرق ترجع إلى فرقتين:

أما الأولى فهم القدرية. وأما الثانية فهم الجبرية.

القدرية فرق يجمعهم أو يلخص خلافهم في أن:

الفرقة الأولى منهم وهم الغلاة الذين كانوا ينكرون علم الله جل وعلا السابق .

الفرقة الثانية من القدرية وهم المتوسطة: المعتزلة والشيعة وعموم الزيدية ومن نحا نحو أو أولئك، وهؤلاء لا ينكرون جميع المراتب؛ ولكن ينكرون بعض الأشياء في بعض المراتب، فيقولون: إن المشيئة ثابتة لكن ليست عامة، ويقولون إن الخلق ثابت ولكن ليس عاما، وسموا بالقدرية لأنهم ينفون بعض مراتب القدر، وهذه الفرقة باقية إلى الآن المعتزلة موجودة الآن، والزيدية والرافضة والفرق موجودة في أمصار كثيرة من بلاد المسلمين، وهؤلاء هم الذين يأتي إن شاء الله ذكر بعض شبههم والرّد عليها بإذنه تعالى.

أما الجبرية فهم أيضا فرق منهم:

الغلاة وهم الذين يقولون إن الإنسان مجبور على كل شيء، وحركاته كحركة الريشة في مهب الهواء، ويقولون: إن أفعال الله جل وعلا غير معللة، فقد يُدخل الله جل وعلا إبليس الجنة، وقد يدخل آدم النار؛ يعني من لازم مذهبهم، فإنه لا تعليل لأفعال الله، قد يعذّب المطيع الصالح، وقد يعطي وينعّم الكاف.

وهؤلاء يمثّلهم يعني الجبرية يمثلهم طوائف من الصّلحاء في الزمن الأول ممن رأوا الفناء في شهود الأمر الكوني، وممن قال أيضا بهذا القول جهم ومن اتبعه، وأيضا قال به طوائف من غلاة الصوفية يرون أنهم ليس لهم الفعل البتة، فأفعالهم الظاهرة كحركة أمعائهم لا اختيار لهم فيها.

الفرقة الثانية من الجبرية هم الأشاعرة والماتريدية ونحا نحوهم ممن غلوا في إثبات المشيئة مشيئة الله جل وعلا وخلقه، وقالوا إن الإنسان ليس مجبورا على كل حال؛ ولكن هو مجبور باطنا لا ظاهرا؛ يعني في الباطن مجبور لا يتحرك بإرادته ولكن في الظاهر تصرفاته بإرادته، فيحاسب على تصرفاته الظاهرة، وأما الذي دفعه في الحقيقة هو أمر باطن مجبر عليه من الله جل وعلا.

المسألة السادسة: في تفسير الكسب.

والناس أعني المذاهب الثلاثة المشهورة في باب القدر وهي مذهب الجبرية والقدرية وطريقة أهل السنة والحديث كلٌّ فسر الكسب على حسب معتقده:

ولهذا فسّر القدرية –وهم نُفاة القدر الذين قالوا: إن معنى الكسب في هذه الآيات هو إيجاد العبد للفعل، وشبهوه بكسب التجارة فإن كسب التجارة فعل، كما قال جل وعلا ﴿أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الأَرْضِ﴾

والجبرية –كما ذكرنا لكم طرفا من مذهبهم في قول الأشاعرة والجهمية– الجبرية فسروا الكسب بأشياء كثيرة وبعبارات متنوعة لا حاصل معها على التحقيق،

فالكسب هذا فهمه لما اختار الأشعري مذهبه الذي هو جبر الباطن لا جبرا ظاهرا، لما أخذه وجد في لفظ الكسب في الكتاب والسنة مخرجا له فقال الأعمال كسب، كيف يتوافق هذا مع قوله في القدر؟ قال: الكسب عبارة عن تعلق القدرة عن حال أو غير ذلك من التفاسير، واختلف أصحابه في تفسير الكسب على هذا الاصطلاح الذي هو كسب الجبر؛ كيف يكون للإنسان كسب وهو مجبور؟ اختلفوا في تفسير الكسب على أوجه كثيرة أكثر من عشرة أوجه، وكلها راجعة إلى نوع من التعلق ما بين القدرة والإرادة والعمل والتكليف، وهذا فيه صعوبة الربط بينها.

فلذلك أهل العلم حتى الأشاعرة قال محققوهم: إنه لا حصيلة تحت هذه العبارة التي هي عبارة الكسب على خلاف معنى العمل.

أما القول الثالث في الكسب وهو قول أهل العلم والسنة والحديث من الصحابة رضوان الله عليهم فمن بعدهم فإنهم قالوا إن الكسب هو العمل وهو الفعل، والله جل وعلا قال ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾.

المسألة السابعة: معنى خلق الله جل وعلا لفعل العبد، وتحقيق مذهب أهل السنة والجماعة في ذلك.

قلنا: إن الإنسان عمله من خير أو شر يضاف إليه حقيقة، فهو الذي عمل الخير حقيقة وهو الذي عمل الشر حقيقة، ومع ذلك لا يقال: إنه خلق فعله. بل هو عمله ويضاف إليه لأنه كسبه وعمله، وأما خلق الفعل فالله جل وعلا هو الذي خلق سبحانه وتعالى.

وبيان ذلك في الفرق ما بين أهل السنة والجماعة وما بين مذهب القدرية أو المعتزلة وأشباه هؤلاء أن العبد كسب العمل وعمل العمل حقيقة؛ لأن ذلك العمل نتج عن شيئين فيه من الصفات لا يمكن له أن يحدث العمل إلا بوجود هاتين الصفتين:

الصّفة الأولى: هي صفة القدرة التامة.

والصّفة الثانية: هي الإرادة الجازمة.

فإذا كان عند العبد قدرة تامة وإرادة جازمة حصل له الفعل، توجهت قدرته التامة يعني ليس بعاجز وإرادته الجازمة يعني ليس بمتردد، توجه للشيء فعمله، فيكون الفعل حدث بقدرة العبد وبإرادته بقدرته التامة وبإرادته الجازمة، فالذي تكون قدرته ناقصة لا يُحْدث الفعل والذي تكون إرادته مترددة لا يحدث الفعل.

فإذن ما نتج عن خلق الله جل وعلا في الأمرين فهو مخلوق لله جل وعلا، ففعل العبد نتج عن الإرادة والقدرة وهما مخلوقان، فنتج شيء عن خلق الله جل وعلا، فإذن هو مخلوق لله جل وعلا؛ لأن الله سبحانه وتعالى جعل العمل نتيجة للقدرة والإرادة.

مثل النبات: أنزل الله جل وعلا من السماء ماء فأنبت به أزواجا من نبات شتى، الماء نزل، الأرض موجودة، بالماء بسبب الماء وبسبب الأرض خرج النبات، فهل يقال: إن النبات خلقه الماء والأرض؟

إذا تبين ذلك فإذن نقول أهل السنة والجماعة في تقريرهم في خلق أفعال العباد استدلوا بالآية كما ذكرنا لكم من قبل ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وبقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وأيضا استدلوا بهذه القاعدة وهو أن عمل العبد لا ينتج إلا عن هاتين الصفتين.

المسألة الثامنة: معنى الاستطاعة التي وصف الله جل وعلا بها المكلف ونفاها عن بعض، فقال في النفي ﴿وَكَانُوا لاَ يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ والعبد مستطيع:﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا﴾ فالعبد أثبتت له استطاعة ونفيت عنه استطاعة، والاستطاعة التي أثبتها ربنا جل وعلا للعبد غير الاستطاعة التي نفاها.

وهذه المسالة مسألة الاستطاعة فيها بحث طويل مع القدرية والجبرية معا، وسيأتي تفصيل الكلام عليها إن شاء الله تعالى في آخر شرح الطحاوية؛ لأنه تعرض لها الطحاوي في أواخر هذه العقيدة المختصرة.

المسألة التاسعة: في معنى إضلال الله جل وعلا من أضل، وهدايته من هدى.

إذا كنا نقول إن الإنسان غير مجبور على الضلال وغير مجبور على الهدى، فما معنى قوله ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾وهذا من احتجاجات الجبرية ما معنى ﴿وَمَن يَشَإِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ونحو ذلك من الآيات.

هذه المسألة ضل فيها الناس ومن أجلها ضلت الجبرية والقدرية، وهي مرتبطة في بيانها بمسألة التوفيق والخذلان، فالله جل وعلا علق الإضلال بمشيئته وعلق الهداية بمشيئته، ونعلم أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فما شاء الله جل وعلا خلقه، الذي يشاؤه سبحانه وتعالى أن يكون فإنه يكون، والذي يشاء الله جل علا ألا يكون فإنه لا يكون.

ما معنى وَفَّقَ وخَذَلَ؟ وما صلتها بـ .(يهدي الله من يشاء ويضل من يشاء)؟ إذا تبين لك معنى التوفيق والخذلان فإنه سيتبين لك بوضوح معنى أن الله جل وعلا يضل من يشاء ويهدي من يشاء سبحانه وتعالى.

التوفيق عند أهل السنة والجماعة وإمداد الله جل وعلا بعونه، إمداد الله جل وعلا العبد بعونه؛ يعني بإعانته وتسديده وتيسير الأمر وبذل الأسباب المعينة عليه.

فإذن التوفيق فضل لأنه إعانة، وأما الخذلان فهو سلب التوفيق هو سلب الإعانة؛ يعني التوفيق إعطاء وكرم، وأما الخذلان فهو عدل وسلب؛ لأن العبد أعطاه الله جل وعلا القُدَر، أعطاه الصفات، أعطاه ما به يحصل الهدى، أعطاه الآلات، يسر له، أنزل عليه الكتب، فلذلك هو بالآلات التي معه قامت عليه الحجة؛ لكن الله جل وعلا ينعم على من يشاء من عباده بالتوفيق فيعينهم ويسدّدهم ويفتح لهم أسباب تحصيل الخير، ويمنع من شاء ذلك فلا يسدده ولا يعينه ولا يفتح له أسباب الخير بل يتركه ونفسه، وهذا معنى أنه جل وعلا يخذل؛ يعني لا يعين يترك العبد وشأنه ونفسه.

فإذن صار عندنا أن مسألة إضلال الله جل وعلا مَن يشاء هو بخذلان الله جل وعلا للعباد.

وهداية الله جل علا من يشاء بتوفيق الله جل وعلا بعض العباد.

يعني أعان هذا وترك ذاك ونفسه، كونه جل وعلا أعان هذا هو بمشيئته، فإذن من يشأ الله يضلله يعني يسلب عنه التوفيق فيخذله فينتج من ذلك أن الله جل وعلا سلب عنه إعانته، سلب عنه تسديده، سلب عنه الأسباب أسباب الخير، سلب عنه غلق أبواب الشر من الكفر وما دونه فإنه يكون ضالا وضلاله هو بفعل نفسه؛ لأنه وكلّ إلى نفسه لكن الله جل وعلا لم يمن على هذا بمزيد توفيق.

إذن فحقيقة إضلال الله جل وعلا من شاء ليست جبرا، وهداية الله جل وعلا من شاء سبحانه وتعالى ليست جبرا، وإنما العبد عنده آلات وأمر بالتكليف وعنده الآلات، ولو كانت جبرا لصارت التكاليف -بعث الرسل، إنزال الكتب، الأمر والنهي، الجهاد- لكان كل ذلك عبثا.

المسألة العاشرة: في إثبات الأسباب، وأن أفعال الله جل وعلا معللة، وأنه سبحانه وتعالى يفعل الفعل لعلة، ويأمر بالأمر لعلة، وهذه العلة هي حكمته جل وعلا بإيجاد ذلك الشّيء، وهذا في الأمور الكونية وفي الأمور الشرعية.

فإذن أهل السنة والجماعة يُثبتون التعليل في أفعال الله جل وعلا، وأنّ أفعال الله سبحانه وتعالى الكونية وأوامره الكونية والشرعية كلّها مرتبطة بحكم عظيمة كما قال سبحانه ﴿حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾

المقصود من هذا أن الله سبحانه وتعالى إذا كانت أفعاله معللة، فأفعاله جل وعلا لم يفعلها في مخلوقاته مباشرة دون وساطة؛ بل جعل الله جل وعلا إيصال الفعل على نهايته منوطا بأسباب، وكل سبب يُحدث مسببا، ولهذا قال أهل السنة بإثبات التعليل في أفعال الله جل وعلا والأسباب،

وأما أهل البدع من الجبرية وغيرهم فإنهم ينفون العلل وبالتالي ينفون الأسباب، ولذلك يقال للجبرية الأشاعرة ومن نحا نحوهم يقال لهم نفاة الأسباب، وهم في الحقيقة نفاة التعليل، يقولون: أفعال الله جل وعلا غير معللة.

فإذن السبب لا يُنتج المسبب؛ ولكن يحدث عنه المسبب عند الالتقاء، وهذا أيضا قول يعني في نفي الأسباب والتعليل قول ابن حزم وجماعة من الذين ظاهرهم متابعة الحديث.

إذا تبين ذلك فإن حقيقة السبب؛ لأن الله جل وعلا يخلق شيئا ويأمر بشيء أمرا كونيا ويكون ذلك سببا لأشياء كثيرة.

فمثلا إنزال المطر من السماء، الله جل وعلا أمر بإنزاله، وفي إنزاله لله جل وعلا حكمة، وأمره سبحانه وتعالى بأن يُنزل هذا الماء على الأرض مرتبط بعلة؛ لأن الأرض حياتها بالماء،

إذا تبين ذلك فالماء ينتج عنه شيء آخر، نزول الماء، الماء سبب، والله سبحانه وتعالى بين أنه أنبت النبات بالماء.

أما غير أهل السنة فما ذا يقولون؟ يقولون عند التقاء الماء بالأرض حصل النبات، فيفسرون حرف (بـ) بنحو كلمة (عند)، من، من الكلمات.

فإذن عندهم عندية كذلك ينفون السبب يقولون: لا، الماء لم ينبت إلا على المجاز العقلي كما تقول: أنبت الماء البقل والمنبِتُ هو الله جل وعلا، ولذلك ينشرون هذه القاعدة في كتب العقائد وفي كتب البلاغة الذي يسمونه المجاز العقلي، أنبت الربيع البقل أو نحو ذلك.

المسألة الحادية عشر: في أنواع التقدير، التقدير ذكرنا لك أنه أربعة مراتب ومنها مرتبة الكتابة، ومرتبة الكتابة جاء في الحديث أنها التقدير كما في قوله عليه الصلاة والسلام «قدّر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء» يعني كتب، ولهذا نقول مراتب التقدير يعني مراتب الكتابة.

الله جل وعلا جعل كتابته للأشياء لها خمس أحوال:

أولها وأقدمها وأعظمها كتابة الله جل وعلا مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة في اللوح المحفوظ، هذه هي الكتابة التي كانت قبل الخلق، وهذه الكتابة لا تتبدل ولا تتغير، رُفعت الأقلام وجفت الصحف فيجد العبد ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من خير أو شر، وهذه مر معنا جمل الأدلة عليها وبعض التفصيل لها.

الثانية كتابة لمقادير الخلق من حيث الشّقاوة والسعادة، [ومن حيث الرزق والأجل] ونعني بالخلق خاصةَ المكلفين، وهذه هي التي تأتي فيها أحاديث الميثاق وأنّ الله جل وعلا استخرج ذرية آدم من صلبه فنثرهم أمامه كهيئة الذَّر وأخذ عليه أن لا يشركوا به شيئا سبحانه وتعالى، وقبض قبضة وقبضة إلى النار وكتب أهل الجنة وكتب أهل النار، ونحو ذلك مما جاء في السّنة من بيان ذلك، هذا تقدير بعد الأول، وهو قبل أن يخلق جنس المكلفين أي من الإنسان، لما خلق الله جل وعلا آدم حصل ذلك حصل هذا التقدير العام لهم.

والثالث هو التقدير العمري، والعُمري هو الذي يكون والإنسان في بطن أمه وهذه أيضا جاءت في حديث ابن مسعود المشهور.

الكتابة الرابعة الكتابة السنوية والكتابة السنوية هي التي تكون في ليلة القدر قال جل وعلا ﴿حم(١) وَالكِتَابِ المُبِينِ (٢) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ(٣) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾

هذه تكتب فيها المقادير في تلك السنة من السنة إلى السنة، إيش معنى ذلك؟ معناها أن الله جل وعلا يوحي إلى ملائكته بأن يكتبوا أشياء منها في اللوح المحفوظ فتكون بأيديهم مما سيحصل للناس .

والخامس: التقدير الأخير هو التقدير اليومي واستدل له أهل العلم بقوله سبحانه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾.

إذا تبينت هذه المراتب فإنه قد ثبت في السنة أن الله جل وعلا يزيد في العُمُر، ينسأ في الأثر، يبسط في الرزق، يعني الرزق صار يتغير والأثر العمر صار يتغير، فنظر أهل العلم في ذلك فقالوا:

إن المراتب الثلاث الأُوَّل هذه لا تتغير ولا تتبدل.

إيش الذي يتغير ويتبدل ويحدث فيه المحو والإثبات والزيادة إلى آخره ويؤثر فيه الدعاء ويؤثر فيه الأعمال الصالحة؟ هذا التقدير السنوي، والتقدير السنوي في الحقيقة هو من التقدير الأوّل، ومن اللوح المحفوظ؛ لكنه في اللوح المحفوظ وجد معلّقا فصار بأيدي الملائكة معلقا، وأما التقدير العمري هو ما فيه النهاية؛ يعني ما كتبه الله جل وعلا بما فيه نهاية العبد وما فيه نتيجة أثر الدعاء وأثر الأعمال إلى آخره مما قد يكون متغيّرا.

إذن فقوله جل وعلا ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ يعني مما في أيدي الملائكة من الصحف ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ وكذلك من التقدير اليومي.

إذا كان كذلك فهذا به تفهم الأحاديث التي فيها تغيير الرزق وتغيير العمر والنسء في الأثر أو حرمان الرزق بالذنب ونحو ذلك، ومنه أيضا تفهم قول عمر ﷺ فيما جاء عنه: اللهم إن كنت كتبتني شقيا فاكتبني سعيدا؛ يعني بما يتعلق بتلك السنة من الإضلال والهداية.

تنبيه: الأخ نبهني -جزاه الله خيرا- التقدير الثاني من حيث الشقاوة والسعادة، (الأجل والرزق) تشطبون عليها ما فيها هي من حيث الشقاوة والسعادة، الأحاديث كلها فيها من أهل الجنة وأهل النار أما الرزق والأجل إلى آخره فهذه تحتاج إلى مزيد لأنه لما أخرجت الذرية من ظهر آدم رأى آدم عليه السلام له داوود ما لي في هذا كذا فذكروا له أن عمره كذا، فقال أعطه يا ربي من عمري أربعين سنة، والمعروف جملة الأحاديث كلها في الشقاوة والسعادة وفي أهل الجنة وأهل النار سواء أحاديث الميثاق أو غيرها.

فَهَذَا جُمْلَةُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَنْ هُوَ مُنَوَّرٌ قَلْبُهُ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ تَعَالَى، وَهِيَ دَرَجَةُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ عِلْمَانِ: عِلْمٌ فِي الْخَلْقِ مَوْجُودٌ، وَعِلْمٌ فِي الْخَلْقِ مَفْقُودٌ، فَإِنْكَارُ الْعِلْمِ الْمَوْجُودِ كُفْرٌ، وَادِّعَاءُ الْعِلْمِ الْمَفْقُودِ كُفْرٌ، وَلَا يَثْبُتُ الْإِيمَانُ إِلَّا بِقَبُولِ الْعِلْمِ الْمَوْجُودِ، وَتَرْكِ طَلَبِ الْعِلْمِ الْمَفْقُودِ.
وَنُؤْمِنُ بِاللَّوْحِ وَالْقَلَمِ، وَبِجَمِيعِ مَا فِيهِ قَدْ رُقِمَ، فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ أَنَّهُ كَائِنٌ؛ لِيَجْعَلُوهُ غَيْرَ كَائِنٍ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وَلَوِ اجْتَمَعُوا كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ لَمْ يَكْتُبْهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ؛ لِيَجْعَلُوهُ كَائِنًا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَا أَخْطَأَ الْعَبْدَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ، وَمَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ.
وَعَلَى الْعَبْدِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ سَبَقَ عِلْمُهُ فِي كُلِّ كَائِنٍ مِنْ خَلْقِهِ، فَقَدَّرَ ذَلِكَ تَقْدِيرًا مُحْكَمًا مُبْرَمًا، لَيْسَ فِيهِ نَاقِضٌ وَلَا مُعَقِّبٌ، وَلَا مُزِيلٌ وَلَا مُغَيِّرٌ، وَلَا نَاقِصٌ وَلَا زَائِدٌ مِنْ خَلْقِهِ فِي سَمَاوَاتِهِ وَأَرْضِهِ، وَذَلِكَ مِنْ عَقْدِ الْإِيمَانِ، وَأُصُولِ الْمَعْرِفَةِ، وَالِاعْتِرَافِ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى وَرُبُوبِيَّتِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ وَقَالَ تَعَالَى ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ فَوَيْلٌ لِمَنْ صَارَ لِلَّهِ تَعَالَى فِي الْقَدَرِ خَصِيمًا، وَأَحْضَرَ لِلنَّظَرِ فِيهِ قَلْبًا سَقِيمًا، لَقَدِ الْتَمَسَ بِوَهْمِهِ فِي فَحْصِ الْغَيْبِ سِرًّا كَتِيمًا، وَعَادَ بِمَا قَالَ فِيهِ أَفَّاكًا أَثِيمًا.

[الشرح]

في مسألة اللوح والقلم عدة مسائل:

الأولى: وأن اللوح جاء وصفه في حديث حسّنه طائفة من أهل العلم ويحتاج في بحث إسناده إلى مزيد نظر، فيه أن اللوح كما جاء في الحديث «خلق الله اللوح من درّة بيضاء» ووصفه بأن حافتيه الدر والياقوت؛ يعني غطاء هذا اللوح أو دفتا هذا اللوح من در وياقوت، وصفحات هذا اللوح حمراء، جعل الله جل وعلا هذا اللوح كما وصفه بعض السلف على يمين العرش، وهو بين جبين إسرافيل لا ينظر فيه.

وجاء أيضا أن الله خلق القلم وجعله من نور، وأن طوله ما بين السماء والأرض، وأن اللوح المحفوظ طوله ما بن السماء والأرض وعرضه كما بين المشرق والمغرب.

وهذا كما ذكرتُ لك يحتاج إلى مزيد بحث لكن يذكره العلماء من أهل السنة وتتابعوا عليه في حديث رواه يعني في أصل وصف اللوح والقلم رواه الطبراني وغيره وحُسِّنَ إسناده كما ذكرت لك، وقد ساقه أو ذكر الحديث شارح الطحاوية وغيره.

المسألة الثانية: أن ّ َ القلم الذي كتب الله جل وعلا به القدر كُتب به ما يتعلق بهذا العالم؛ يعـ ـني كُتب به القدر إلى قيام الساعة.

المسألة الثالثة: أن ّ القلم لما خلقه الله جل وعلا أمره أن يكتب، فجرى بما هـ ـو كـ ـائن إلى قيـ ـام الساعة، كما جاء ذلك في حديث عُبادة بن الصامت ولهذا اختلف العلماء هنا في هل هذا الحديث على ظاهره في أن أول المخلوقات القلم أو أن هذا الحديث له معنى آخر؟ وجعلوا هذا الحـ ـديث وحديث عبد الله عمرو من الأحاديث التي ينبغي الجمع بينها وهذا هو:

المسألة الرابعة: وهو الجمع ما بين الحديثين، فتلحظ أن حديث عبد الله بن عمرو فيه قال «قدر الله مقادير الخلائق» ولما قدر يعني كتب كان عرشه على الماء، وفي حديث عبادة قال «إن الله أول ما خلق القلم قال له أكتب» فيقتضي حديث عبادة أن الأمر بالكتابة كان مرتّبا على ابتداء الخلـ ـق خلق القلم، وتقدير القدر كان قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة والعرش على الماء.

فدل حديث عبد الله بن عمرو على وجود تقدير وعلى وجود العرش –خلق العرش– وعلى خلق الماء.

ودل حديث عبادة على أن خلق القلم تبعه قول الله جل وعلا للقلم أكتب فجرى بما هو كائن إلى قيام الساعة، وهذا الترتيب جاء في حرف الفاء الذي يدل في مثل هذا السياق على أن هذا بعـ ـد هذا دون تراخٍ زمني.

لهذا اختلف العلماء في هذه المسألة في الجمع بين هذين الحديثين هـ ـل القلـ ـم أول المخلوقـ ـات أم العرش خُلق قبله على قولين للسلف فمن بعدهم:

والقول الأول وهو قول جمهور السلف كما نسب ذلك إليهم شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره قـ ـال –يعني القول الأول–: إن العرش قبل القلم وكذلك الماء قبل القلم.

والقول الثاني أن القلم هو أول المخلوقات والعرش والماء بعد ذلك وهو قول طائفة من أهل العلم.

الترجيح ما بين هذين القولين هو أن الأحاديث يجب الجمع بينها وعدم تعارضها، وحديث عبـ ـادة بن الصامت في قوله عليه الصلاة والسلام «إن أول ما خلق الله القلم فقال له أكتب» يقتضـ ـي أن الكتابة كانت بعد خلقه وحديث عبد الله بن عمرو يقتضي تقدم وجود العرش والماء على حصول الكتابة، فدل ّ هذان الحديثان على أن العرش والماء موجودان قبل، وأن خلق القلم تبعته الكتابة، ولهذا نسبه شيخ الإسلام إلى جمهور السلف بأن القلم موجود بعد العرش والماء، وهذا تدل عليـ ـه رواية «أول ما خلق الله القلم قال له أكتب» يعني حين «أول» بمعنى حين، «أوّل ما خلق الله القلم

قال له أكتب» حين خلقه قال له أكتب، وهذا هو معنى «إن أول ما خلق الله القلم فقال له أكتب» لأن الجمع بين الروايات أولى من تعارضها.

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله في كتابه التبيان أن قوله «إن أول ما خلق الله القلم» ورواية «أول ما خلق الله القلم» إما أن تُجعل جملتين أو جملة واحدة وقد ذكر هذا النقل شارح الطحاوية فترجع إليه.

وخلاصة البحث هو ما ذكرت لك من التقدير، فإن قوله «إن أولَ ما خلق اللهُ القلم» «إن أول ما خلق الله القلم» هنا برفع القلم يكون خبر (إن) يعني إن أول الذي خلق الله، إن أول المخلوقات القلمُ فقال له أكتب، وإذا كان أول المخلوقات فكيف يفسر مع حديث «وكان عرشه على الماء» الذي ذكرته لك، فقوله إن أول المخلوقات أو أول ما خلق الله أو أول الذي خلقه الله، يُفهم على أن القلم جرى بما هو كائن إلى قيام الساعة قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، فالقلم متعلّق بما كتب في اللوح المحفوظ، متعلّقا بما يحدث في هذا العالم المخصوص لا في مطلق الأشياء، لهذا عُلّق بأنه إلى قيام الساعة.

فإذن يُفهم قوله «إن أول ما خلق الله القلم» يعني من هذا العالم فالقلم قبل السموات وقبل الأرض وقبل الدخان الذي خلق منه السموات والأرض وكل ما يتصل بهذا العالم المرئي المشاهد، فالقلم هو أول المخلوقات أما العرش والماء فليسا متعلقين بهذا العالم.

فإذن إعمال الحديثين مع ما يتّفق مع عقيدة أهل السنة والجماعة واضح لا إشكال فيه، فيكون ذلك هو تقرير هذه المسألة.

<u>المسألة الخامسة</u>: جاء في حديث أنس الذي رواه البخاري وغيره في قصة الإسراء أن النبي عليه الصلاة والسلام ذكر عروجه إلى الله جل وعلا ليلة المعراج، ثم قال في وصف ارتفاعه عليه الصلاة والسلام «ثم إني رفعت لمستوىً أسمع فيه صريف الأقلام» وهذه الأقلام غير القلم الذي كتب به القدر فإن ذلك القلم من نور كُتب به القدر في اللوح المحفوظ، وأما هذه الأقلام فهي التي بأيدي الملائكة.

قال رحمه الله بعد ذلك (فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ كَتَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى فيه) يعني في اللوح (أَنَّهُ كَائِنٌ؛ لِيَجْعَلُوهُ غَيْرَ كَائِنٍ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْه، وَلَو اجْتَمَعُوا كُلُّهُمْ عَلَى شَيْءٍ لَمْ يَكْتُبْهُ اللَّهُ تَعَالَى فيه؛ لِيَجْعَلُوهُ كَائنًا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْه، جَفَّ الْقَلَمُ بمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقيامَة، وَمَا أَخْطَأَ الْعَبْدَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ، وَمَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ.) وهذه العقيدة هي حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر في أنْ يعلم العبد أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه، وأنه لو فعل ما فعل فإنه لن يحجز

قضاء الله جل وعلا وقدره، لم؟ لأنه لا يمكن أن يفعل خلاف ما قدَّر الله جل وعلا، لهـ ـذا وجـ ـب التسليم لله جل وعلا في أمره، ووجب في أمر المصائب التي لا اختيار للعبد فيها أن يسلم لله جـ ـل وعلا ذلك، وأن يؤمن بقضاء الله جل وعلا الذي يقضيه.

وقضاء الله جل وعلا كما ذكرت لك هو إنفاذه ما قدَّر جل وعلا وهذا القضاء له جهتان:

جهة متعلقة بالله جل وعلا وهي فعله سبحانه وتعالى، وفعله بأن يقضي صفة من صفاته فهذه يجب على العبد أن يحبها وأن يرضى بها لأنها صفة من صفات الله جل جلاله.

وللقضاء تعلق آخر للعبد لا بالرب فيكون مقضيا على العبد، والمقضي على العبد نوعان: مقضي عليه من جهة المصائب، ومقضي عليه من جهة المعايب.

والمصايب ربما كان لا اختيار له فيها، والمعايب فعلها بإرادته.

لهذا بحث العلماء مسألة الرّضا بالقضاء وهل القضاء تسليم له يعني الرضا به، وتحقيـ ـق القـ ـول في هذه المسألة أن تعلم أن القضاء غير المقضي، المقضي هذا تعلق القضاء بالعبد، والقضاء هو قضـ ـاء الله جل وعلا وهو فعله، وقد يقال فيما يتعلق بالعبد: هذا قُضي عليه وصار قضاء عليه، فيكـ ـون قضاء بالنسبة للعبد وهو مقضي.

لهذا نقول: جهة الرب جل وعلا في القضاء هذه نرضى بها ونحبها.

وأما ما يقضيه الله جل وعلا على العبد فإنه ما كان من المعايب من المعاصي والآثام التي تقع منـ ـه فإنه يجب عليه أن لا يرضى بها؛ يعني وقعت عليه لكن يجب عليه أن يكره ذلك الذي وقع منه ولو كان قضاء.

وأما ما كان من قبيل المصائب التي يصاب بها العبد فإنّ الرضا بها مستحب غير واجب،

[الأسئلة]

س١/ هل النبي عليه الصلاة والسلام يُحبّ لذاته لأن ذاته حميدة، أم يحب لله جل وعلا لما اتصف من النبوة والرسالة؟

ج/ هذا سؤال جيد، نبينا عليه الصلاة والسلام جمع من الأوصاف والعلل والأسباب الـ ـتي مـ ـن أجلها يحب المحب من أحب جمع كل الأسباب والأوصاف، فهو عليه الصلاة والسلام يحب مـ ـن كل جهة:

يُحبّ لله جل وعلا لأن الله جل وعلا أمر بحبه عليه الصلاة والسلام.

ويحبّ لأن الله جل وعلا اصطفاه وفضله وجعله رسولا ورحمة للعالمين.

ويحبّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لأن الله خصه بالقرآن وخصه بالآيات والبراهين

ويحبّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ لأجل جهاده في الله حق الجهاد ونصحه لهذه الأمة وتبليغه رسالة ربه.
ويحبّ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ لعظم الإحسان لكل أحد،
والنبي عليه الصلاة والسلام إذا نظرنا إلى كل جهة من هذه الجهات فإنه يحب عليها عليه الصلاة والسلام.
ومع هذا فمحبته عليه السلام عند اهل العلم ليست استقلالا ولكن تبع لمحبة الله جل وعلا، وهذا يعظّم شأن نبينا محمد عليه الصلاة والسلام.

وَالْعَرْشُ وَالْكُرْسِيُّ حَقٌّ.
وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ.
مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الْإِحَاطَةِ خَلْقَهُ.
[الشرح]
هذه الجملة بحثها يمكن أن يكون في هذه المسائل:
المسألة الأولى: أن العرش حق لأن الله جل وعلا ذكره في كتابه في آيات كثيرة
المسألة الثانية: في معنى العرش في اللغة.
العرش في اللغة مأخوذ من الرفع والارتفاع كما قال جل وعلا في ذكر فرعون ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنَ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾ يعني يبنون ويرفعون من الأبنية،
المسألة الثالثة: أن العرش دلت الأدلة على هذا الوصف، أما المخالفون فلهم في العرش أقوال:
القول الأول: أن العرش هو فلك من الأفلاك، وهو نهاية الأفلاك مستدير حولها، وهذا هو قول أهل الكلام المدون في كتبهم، ويسمون الفلك التاسع عندهم [الأطلس] يعني الذي ليس فيه [...] ولا نجوم، وقالوا وهو المسمى في الشريعة العرش لأجل علوه وارتفاعه على سائر الأفلاك.
وهذا على أصلهم لأنهم جعلوا الأفلاك سبعة ثم الثامن ثم التاسع وهو الفلك [الأطلس] فلأجل علوه وارتفاعه جمعوا ما بين الشريعة والفلسفة فقالوا هو هذا الفلك التاسع الذي تسميه الفلاسفة وأهل الهيئة وهم جزء من الفلاسفة يسمونه الفلك التاسع أو [الأطلس] هو العرش.
وهذا القول يرد عليه بورود واضحات وهو أن أهل الهيئة سموا فلكهم التاسع [أطلس] ولم يزعموا –يعني قبل الإسلام– أنه هو العرش، والعرش في النصوص له صفة أخرى غير صفة الفلكية، فوصف بأن له قوائم وأن الملائكة تحمله وأنه على السموات وأنه مفضل على العروش إلى آخره،

فدل على أنه ليس بفلك، والفلك مسار من المسارات وكرة من الكرات التي تكتنف الأفلاك الأخرى فإذن من جهة دلالة النص تُبطل هذه الدلالة.

الثاني من الرد عليهم أن الدلالة العقلية أيضا تبطل ذلك ودليله أن أهل الهيئة والفلاسفة لم يقدِّموا باتفاقهم برهانا قطعيا على أنه ليس وراء الفلك التاسع كما سموه فلك، وإنما قالوا هذا نهاية ما رأينا بحد وضع الكشوفات،.

فإذن كلامهم من الجهة العقلية أن لم يأتِ بفرقان يدل على أنه ليس وراء الفلك التاسع شيء بقرآن قطعي عقلي وإنما قالوا هذا الذي يظهر من جهة النظر، فإن هذا يدل على أن تسمية الفلك التاسع بالعرش أنه ليس بصواب، وهذا واضح لأنك قد تجده في بعض كتب التفسير فانتبه من ذلك.

<u>القول الثاني</u>: في العرش، أنّ العرش هو عبارة عن الملك ولكن عبر عن الملك بالعرش لتلازمه معه، فكما أن لملوك الأرض عرشا يجلسون عليه فإن الله جل وعلا جعل لنفسه عرشا، وهذا العرش هو ملكه، ولكن من قبيل تعظيم الأمر.

وهذا القول أيضا باطل ومردود؛ لأن الملك ملك الله جل وعلا لا يوصف بتلك الصفات في الشريعة.

<u>القول الثالث</u>: أن الكرسي والعرش شيء واحد، وأن الكرسي الذي وسع السموات هو العرش، هذا هو قول هنا وقول في أقوال الكرسي يأتي بيانه عن شاء الله تعالى، وهذا القول منسوب إلى الحسن البصري وهو قول ضعيف؛ لأن:

الله جل وعلا وصف العرش بصفات ليست هي صفات الكرسي.

ثم مادة العرش غير مادة الكرسي؛ يعني من جهة الاشتقاق.

ثم الآثار عن السلف هذا الوجه الثالث متضافرة بأن العرش شيء والكرسي شيء آخر.

<u>المسألة الثانية</u>: أن كلمة كرسي من جهة اللغة مأخوذة من الكَرْسِ، والكرس هو الجمع، الكرس هو الجمع في اللغة، ويقال للكرسي المعروف إنه كرسي لأجل أن أعواده تُجمع على هيئة ما،

وهذا يدل على أن كرسي الرحمن جل جلاله وتقدست أسماؤه له من الصفات العظيمة ما يختلف به عن صفة العرش؛ لأن الله جل وعلا سمَّى العرش عرشا هذه لها دلالتها في اللغة، وسمى الكرسي كرسيا وهذه لها دلالتها في اللغة.

<u>المسألة الثالثة</u>: في الأقوال في الكرسي.

الناس لهم في الكرسي أربعة أقوال يعني غير أهل في السنة:

القول الأول: وهو قول الحسن وهو أن الكرسي هو العرش وهذا قول ضعيف، الآثار ترده .

القول الثاني: أنه تمثيل وأنه ليس ثم حقيقة للكرسي؛ ولكن هو تمثيل لتقريب عظمة الله جل وعلا، وهذا هو قول الذين ينفون كثيرا من الصفات التي تدل على عظمة الله وقدرته

وهذا القول معروف من أقوال المعتزلة وطائفة من الأشاعرة، ومن المعاصرين قرره في تفسيره سيد قطب في ضلال القرآن وجعله قاعدة كلية في آخر سورة الزّمر عند قوله تعالى ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعً ـا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ والسَّمَوَاتُ مَطْوِيَاتٌ بِيَمِينِهِ﴾.

وهذا القول كما ذكرت لك غلط عظيم؛ لأن معناه نفي كل الأمور الغيبية هذه على هذه القاعدة، فما كان من الأمور الغيبية يدل على عظمة الله وكان فيها تمثيل بأشياء موجودة عند البشر فتنف ى ويكون المقصود التمثيل لا الحقيقة.

والقول الثالث: أن الكرسي هو العلم، فكرسي الرحمن جل وعلا هو علمه، وقوله ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ يعني وسع علمه السموات والأرض وهذا القول مروي عن ابن عباس ولكن الصحيح أن ابن عباس خلاف هذا القول.

وتفسير الكرسي بأنه العلم هذا يضاد أن العلم يسع كل شيء وسعت كل شيء رحمة وعلما، وأما كرسي الرحمن جل وعلا فقال ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾.

القول الرابع: أن الكرسي عبارة عن [الملك] كما قالوا في العرش، وقالوا إن الكرسي إذا قيل إن كرسي الملك واسع فهذا يدل على سعة ملكه وعلى علو شأنه وقوته.

وهذا ليس بجيد أيضا؛ لأن الكرسي من جهة دلالة اللغة غير دلالته على الملك، والثاني أن الكرسي موصوف في السنة في آثار السَّلف بأنه غير الملك، فدل ذلك على أن تفسيره بالملك تفسير حادث.

وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْعَرْشِ وَمَا دُونَهُ.

مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الْإِحَاطَةِ خَلْقَهُ.

وَنَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا، وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، إِيمَانًا وَتَصْدِيقًا وَتَسْلِيمًا.

[الشرح]

وفي هذه الجملة مسائل لبسط الكلام عليها.

المسألة الأولى: الله جل وعلا سمى نفسه بالغني كما في قوله سبحانه ﴿هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾

المسألة الثّانية: استغناؤه جل وعلا عن العرش وما دونه يقتضي أن العرش وما دونه محتـاج إليـه ومفتقر إلى الربّ سبحانه وتعالى،

المسألة الثالثة: قول المؤلف هنا في وصف الرب جل وعلا (مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ)، (مُحِيطٌ) هذا الوصف الإحاطة قد جاء وصف الله جل وعلا به في القرآن في عدة آيات

والإحاطة في اللغة هي الإتيان بالشيء من جميع جهاته، يعني من جميع الجوانب يكون مطوّقا كما في قوله تعالى ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ يعني جاءهم من كل جهة، وتفسير إحاطة الله جل وعلا بكـل شيء السلف والمفسرون منهم من يمضي وهم الأكثر عن الدخول في هـذا الوصـف؛ وصـف الإحاطة إحاطة الله جل وعلا بكل شيء، وكأنهم هربوا من أن يظن أن الإحاطـة إحاطـة ذات، كإحاطة الفَلَك بما فيه إحاطة السموات بالأرض ونحو ذلك، ولاشك أن معنى إحاطة الذات لـيس مرادا، فإنّ الله جل علا فوق مخلوقاته والمخلوقات صغيرة بالنسبة لذات الله جل وعـلا وجلالـه سبحانه، لهذا أعرضوا عن الخوض في تفسيرها، وفسّرها طائفة من العلماء تفسيرا يوافق ما قالـه السلف وما يعتقده أئمة أهل السنة في ذلك بقولهم: إن الإحاطة أنواع:

بمعنى أنها إحاطة عظمة لله جل علا.

وبمعنى أنها إحاطة سعة، الله سبحانه وصف كرسيه بأنّه وسع السموات والأرض ووصف نفسه جل وعلا بأنه واسع سبحانه وتعالى الذي وسِع كل شيء.

وإحاطة بمعنى أنها إحاطة صفات؛ إحاطة علم، إحاطة قدرة، إحاطة قهر، إحاطة ملك إلى غير ذلك.

فهذه كلها من معاني إحاطة الرب جل وعلا عباده، ولهذا أين المفر؟ فكل أحد يُفَرُّ منه إلى غـيره؛ ولكن الله جل وعلا

المسألة الرّابعة: وهي أعظم المسائل وأجلها في كلام الطحاوي هذا، وهي قوله في وصف الله جـل وعلا (مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ)، كما ذكرتُ لك أن الإحاطة قد يتبادر إلى بعض الأذهـان أنهـا إحاطة ذات بمعنى أن الأشياء جميعا الله سبحانه بذاته محيط بها من كل جهة، وهذه قد نفاها العلماء ولم يجعلوها تفسيرا لإحاطة.

لهذا قال بعدها (وَفَوْقَهُ) يعني أنه مع إحاطته بكل شيء فهو فوق جميع الأشياء، والفوقية هنا هـي المسألة المشهورة العظيمة في هذه الأمة وهي مسألة علو الله جل وعلا على خلقه وفوقية الرب جل وعلا على خلقه، والفوقية بمعنى العلو والآيات التي فيها تفسير الفوقية فيها ذكر الفوقيـة تفسّـر بالعلو، والآيات التي فيها العلو تفسر بالفوقية، ففوقية الرب جل وعلا هي علوه سبحانه على جميع خلقه.

المسألة الأولى: أن العلو والفوقية ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

إلى علو الذات، وعلو القهر، وعلو القدر والشرف.

المسألة الثانية: العلو والفوقة لله جل وعلا ثابت بدليل القرآن والسنة والعقل والفطرة؛

المسألة الثالثة: دلالة السنة على فوقية الله جل وعلا أيضا جاءت أدلة فيها كثيرة جدا.

الرابعة: الدِّلالة العقلية دلالة العقل على علو الله جل وعلا بذاته على خلقه، ودلالة العقل متنوعة وكثيرة؛ لكن نكتفي منها بدليل عقلي واحد، وهو أنّ الله جل وعلا موجود سبحانه وتعالى بالاتّفاق، يعني كل من أثبت الله جل وعلا أثبت وجوده، حتى جهم الذي ينفي جميع الصفات يثبت وجود الله جل وعلا.

فنقول لجميع هذه الفئات أنّ الوجود قدر مشترك، والله جل وعلا موجود، وخلق الله جل وعلا أيضا موجودون، وهذان الوجودان إما أن يتمايزا وإما أن يتداخلا؛ فإن تداخلا –يعني صار أحدهما داخل الآخر– إما أن يكون الخلق محيطون والله جل وعلا في داخل خلقه، وإما أن يكون الله جل وعلا الخلق في داخله سبحانه وتعالى، خلْق الله جل وعلا والكائنات منها أشياء مستقبحة ومستقذرة وقبيحة مثل النجاسات ومثل القاذورات ومثل الأشياء التي لا يصرح بها ونحو ذلك استقذارا واستهجانا وبعض المخلوقات السيئة ونحو ذلك، وهذه لا أحد –في الجميع من يبحث هذه المسائل– يقول بجواز أن تكون في داخل الله جل وعلا.

المسألة الخامسة: البرهان الأخير الدليل الفطري، الدليل الفطري لعلو الله جل وعلا هو أنّه كل أحد يحس بفطرته سواء علم الدين أو لم يعلم الدين، عُلّم أو لم يُعلَّم أن قلبه عند الحاجة وعند الرّغب لله جل وعلا وعند اقتطاع الأسباب وبقاء لطف الله جل وعلا أنه يتجه القلب إلى العلو، وهذا شيء فطري مغروس في الإنسان.

[الأسئلة]

س١/ ذكرتم كثرة الأدلة على ثبوت علو الله جل وعلا بذاته ومع ذلك فأكثر الفرق تُنكر العلو وتصرفه إلى المعاني الأخرى، فما سبب ذلك؟

ج/ سببه أنّ إثبات العلو عندهم علو الذات يقتضي إثبات الجهة؛ أن يكون الله جل وعلا في جهة، وإثبات الجهة يقتضي التحيز، والتحيز ممتنع عندهم عقلا لأنهم من صفات الجسام، فمنعوا العلو لأجل ذلك، هذه شبهتهم.

س٢/ ذكر بعض العلماء في مقدمة القول: الحمد لله الواحد القهار العزيز الغفار يبسط كفه في الأسحار. فهل العبارة الأخيرة صحيحة؟

ج/ هذه أخذها من الحديث الصحيح الذي في الصحيح أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ قال «إن الله يبسط يده في الليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده في لالنهار ليتوب مسيء الليـ ـل»، العبـ ـارة صحيحة؛ لأن السحر بعض الليل.

س٣/ آية الأنبياء ﴿الذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ﴾، فهل هذه العندية عندية ذات أم عندية القهر؟

ج/ العندية عندية ذات، العندية لا تنقسم، العندية عندية ذات يعني عند الله جل وعلا فوق سمواته هذا معناه.

س٤/ ما معنى (ذات) في قولنا: ذات الله سبحانه؟

ج/ الذات في اللغة تأنيثه، يقال: هذا الشيء ذو صفات وهذه ذات صفات. هذا في الأصـ ـل ولا تطلق إلا مضافة لا تطلق الذات مستقلة إنما تطلق مضافة، وقد جاءت في قول الصحابي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في شعره المشهور قال:

وذلك في ذات الإله وإن يشأ يبارك على أوصال شلْو ممزّع

استعمال كلمة ذات مضافة لله جل وعلا موجودة وقد قال سبحانه ﴿فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَصْـ ـلِحُواْ ذَاتَ بِيْنِكُمْ﴾ استعملت بعد ذلك الذّات ويعنى بها ما يقابل الصفات فقُسم الشيء إلى صفة وإلى ذات، ذات وصفات، لِم قسم هذا التقسيم؟ لأن الصفة تضاف إلى الموصوف، فكأنه قال القائل الـ ـذات يعني الشيء الذي هو ذو الصفات فالذات المتصفة بالصفات، فقسموها لأجل أن الذات كأنه نعتها بقوله الذات الموصوفة بالصفات، فيكون تتمة الكلام محذوف.

ثم استعمل كلمة الذات هكذا بالتعريف، أستعملت بدون إضافة ولا بـ ـالتنكير معرفـ ـة الـ ـذات، استعملت استعمالا واسعا في كلام أهل العقائد.

فإذن نقول: الذات يُعنى بها الذات الموصوفة بالصفات؛ يعني ما يضاف إليه الوصف ويتّصف بـ ـه، طبعا ربنا جل جلاله وتقدست أسماؤه لا نضيف إليه من شيء إلا إذا ثبت به الدليل بالكتـ ـاب أو السنة، وما يتوسع في الكلام في بيان العقيدة من الألفاظ أو التعابير الأَوْلى بل الذي ينبغي ويتأكـ ـد على طالب العلم أن يستعمل تعابير السلف لأنها أبعد عن الخطأ في التعبير.

مُحيطٌ بكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الْإِحَاطَةِ خَلْقَهُ.

وَنقُولُ: إنَّ اللَّهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا، وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، إِيمَانًا وَتَصْدِيقًا وَتَسْلِيمًا.

[الشرح]

المسألة الخامسة: فيما يتعلق بقوله في وصف الرب جل وعلا (مُحِيطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ، وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الْإِحَاطَةِ خَلْقَهُ.)، المسألة الخامسة هي أن نفاة العلو لربنا جل خالفوا الأدلة التي ذكرناها لكم من الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة، وأيضا احتجوا هم بأدلة عقلية لنفي علو الله جل وعلا، تعالى الله عن قولهم.

والدليل العقلي الذي من أجله نفوا صفة العلو لله سبحانه وتعالى قالوا: إنّ علو الذات يعني أن الله جل وعلا عالٍ على خلقه بذاته هذا يقتضي أن يكون في جهة؛ وإثبات الجهة -على أصلهم- يقتضي أنه جسم.

طيب إذا كان جسما عندكم بحسب تأويلكم، هل هذه النهاية؟ قالوا: لا، إذا كان جسما إذا وصلنا إلى هذا فإن معناه أننا نبطل الدليل الذي أثبتنا به وجود الرب جل جلاله، ما معنى هذا الكلام؟

معناه أن الجهمية والمعتزلة ومن نحا نحوهم أثبتوا وجود الرب جل جلاله عن طريق حلول الأعراض في الأجسام، وقالوا: إن جعل الجسم محدَثًا له محدِث إنما تبيّنا بأن أثبتنا بأنه جسم، وكيف أثبتنا أنّه جسم؟ قالوا بحلول الأعراض فيه، حلول الأعراض فيه إيش معناها؟ معناها أنّ هذا الجسم يتصف بصفات لا ترى، يحل فيه أشياء تغيره تسمى الأعراض، تعرض له وتزول عنه، فمثلا البرودة هذا عرض على حد كلامهم، والحرارة عرض، أيضا الانتقال عرض، التقدم والتأخر عرض، الانخفاض عرض، العلو عرض، فهذه الصفات يجعلونها أعراضا، وهذه الأعراض إنما تقوم بالأجسام، فلما كان الجسم لا يقوم بنفسه يحتاج إلى أعراض حتى تميّزه وحتى يكون فاعلا، استدللنا على أنّه يُفعل به لأن الهوى لم يجلب الأعراض بنفسه في الجسم، وإنّما جُلبت إليه معناه أنه محتاج فقير يُفعل به فإذن ثَم فاعل وثَم محدث إلى آخره.

فاستقام لهم بهذا أن جميع الأجسام الموجودة ثبتت جسميتها بحلول الأعراض فيها، وما دام أنّه حلّت الأعراض فيها فثم من أحلّ الأعراض فيها وأوجد الأعراض فيها والتي منها العلو والنزول والتقدم والتأخّر والمشي والهرولة والأخذ والرّد إلى آخره.

لهذا جعلوا هذا قاعدة -تنتبه لها- فيما نفوا من الصفات يقولون الدليل العقلي يُبطل الإتصاف بهذه الصفة، أي دليل عقلي؟ هو الدليل العقلي الذي هو حلول الأعراض في الأجسام الذي به أثبتوا أنّ الله جل وعلا موجود.

المسألة السادسة: ثَم كلمة عند المتكلمين وطائفة من نفاة العلو وهي أنهم يقولون: إن السّماء قبلة الدعاء.

وهذه الكلمة ربما رددها بعض المنتسبين إلى السنة قالوا: إن السماء قبلة الدعاء. وهـذا باطـل، الكلمة هذه باطلة، فالسماء ليست قبلة الدعاء، فأعظم الدعاء الصلاة، ومع ذلك جُعلت قبلة الصلاة إلى بيت الله جل وعلا الحرام، فقبلة الدعاء هي قبلة الصلاة، وهي قبلة الميّت التي يوجه إليها عند احتضاره ويوجّه إليها عند دفنه، وهي مكة أو الكعبة التي شرّفها الله جل وعلا.

المسألة السابعة: قول الطحاوي رحمه الله (وَقَدْ أَعْجَزَ عَنِ الْإِحَاطَةِ خَلْقَهُ) الإحاطة المقصود بها إحاطة الخلق بالله جل وعلا،

الإحاطة ذكرنا لكم معناها –أظن في أول الكلام–، وحاصل المعنى أن الإحاطة –يعني في اللغة– هي إدراك الشيء من جميع جهاته، وقد يكون هذا الشيء معنى وقد يكون ذاتا، فالله سبحانه ذكر أنّ عباده لا يحيطون به علما .

قال بعدها رحمه الله (وَنقُولُ: إِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا، وَكَلَّمَ [اللَّهُ] مُوسَى تَكْلِيمًا، إِيمَانًا وَتَصْدِيقًا وَتَسْلِيمًا.)

هذه الجملة فيها مسائل تفصيلية:

المسألة الأولى: الله جل وعلا اتخذ إبراهيم خليلا، بمعنى أنه سبحانه وتعالى اتصف بأنه أحب إبراهيم عليه السلام، وأحبه حتى جعله خليلا له وهو الحبّ الخاص،

المسألة الثانية: أن صفة المحبة والخلة ثبتت في النصوص،

وغيرها من معاني المحبة إذا لم يجئ في الدليل فإنه لا يثبت في الله جل وعلا،

المسألة الثالثة: كلمات المحبة التي يستعملها بعض المتصوفة ويستعملها بعض أهل السلوك والتربية حتى من المعاصرين، هذه تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: نقول يجوز إطلاقه؛ يعني من العبد لربه جل وعلا، وذلك إذا كان في معنى المحبة ولم يترتب عليه مخالفة للغة من جهة ما يليق بالله جل وعلا من الصفات والكمال والجلال.

والقسم الثاني: يُمنع وهو لم يرد به الدليل، وكان مشتملا على معاني باطلة، من ذلك؛ من الألفاظ التي تمتنع: العشق والغرام والتتيم ونحو ذلك.

ومن الألفاظ التي لا تمتنع: لفظ المودة والشوق وأشباه ذلك من المعاني، يعني الضابط في أن تنظر هل يُخبر عن الله جل وعلا أو العبد يخبر عن محبته لربه بلفظ لم يرد، نقول هذه الألفاظ التي يخبر بها العبد إما أن تشتمل على معنى صحيح وليس فيها تعدي فتجوز، وإما أن تشتمل على معنى باطل فلا تجوز.

وترجعون في ذلك بتفصيله إلى قاعدة المحبة للشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله.

ذكر بعد ذلك صفة الكلام فقال (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) وصفة الكلام لربنا جل وعلا نجعلها:
المسألة الرابعة: صفة الكلام لله جل وعلا نؤمن بها لأن الله جل وعلا أثبتها لنفسه في النصوص والكلام الذي هو صفة الله جل وعلا عند أهل السنة والجماعة كلام قديم وحادث، قديم النوع حادث الآحاد؛ ويعنون بقديم النوع حادث الآحاد: أن الله جل وعلا لم يزل متكلما، يتكلم متى شاء، فهو سبحانه لم يزل متكلما وكلامه سبحانه وتعالى من صفاته، وكلامه لم ينقطع؛ بل أفراده وآحاده يعني لا تزال متجددة، وهذه تنقسم إلى قسمين -يعني الآحاد- الآحاد تنقسم إلى قسمين:
الكلام الشرعي: القرآن التوراة ونحو ذلك من كتب الله جل وعلا.
والثاني الكلام الكوني: وهو الذي يأمر الله جل وعلا به في ملكوته كما قال سبحانه ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ وكذلك قوله في لقمان ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ يعني بها الكلمات الكونية.

[الأسئلة]

س٢/ هل صحيح أنّ النبي ﷺ بنى مسجده فوق مقبرة؟ إن كان نعم فكيف يُجمع بين نهيه ﷺ الذين اتخذوا القبور مساجد.
ج/ النبي ﷺ لما بركت النّاقة في موضع مسجده الآن كان فيها مواضع قبور للمشركين، فأمر النبي ﷺ يعني بجزءٍ منه أمر بالقبور فنبشت واتُّخذ هذا المكان مسجدا.
والمقبرة إذا كانت موجودة وبُني على القبر مسجدا فهذا هو الذي جاء فيه النهي.
نبش القبور للمصلحة الشرعية هذا جائز، ولهذا النبي ﷺ امتثل الأمر وبنى في ذلك المكان مسجدا.
وإن كان يَعني بُني مسجدا فوق مقبرة كان يعني بُني المسجد على قبر النبي ﷺ فإن آخر السؤال يدل عليه، وإن كان لها حكم المبرِّئ إيش القائل بذلك وإلى آخره.
إذا كان المقصود أن النبي ﷺ بني مسجده على قبره فهذا غلط كبير، النبي ﷺ بُني مسجده في حياته، وهو لما توفي عليه الصلاة والسلام دفن في حجرة عائشة كانت ملاصقة للمسجد وليست من المسجد.
ولما احتاج المسلمون إلى توسعة المسجد لضيقه بالناس وُسِّع من الجهة الجنوبية ومن الجهة الشمالية ومن الجهة الغربية، وأما الجهة الشرقية التي فيها حجرات أزواجه عليه الصلاة والسلام ومنها حجرة عائشة بالخصوص، فما كان يؤخذ منها إلا لما احتيج، وبقيت حجرة عائشة التي فيها القبور

على ما هي عليه، فكانت حجرة عائشة ليست من المسجد وإنما المسجد م ـن جهاتهـ ـا الـ ـثلاث وليست حجرة عائشة بالوسط.

وبقي المسلمون على ذلك زمانا طويلا حتى أُدخل في عصور متأخرة –أظن في الدولة العثمانيـ ـة أو قبلها– أُدخل الممر الشرقي وذلك بعد شيوع الطواف بالقبور، أدخل الممر الشرقي يعني وُسِّع يعني جهل الحائط يدور على جهة الغرفة الشرقية، صار فيه هذا الممر الذي يمشي معه من يريد الطواف.

وهذا الممر وإن كان السور سور المسجد من تلك الجهة خلفه لكن ليس له حكم المسجد ولا يقال القبر في المسجد إلى الآن، ولا يقال الحجرة الآن في المسجد وإن كان ظاهرها من حيث العين أنهـ ـا في المسجد؛ لكنها حكما شرعا ليست بمسجد؛ لأن الجهة الشرقية هذه الممر لا يصحّ أن يكـ ـون مسجدا شرعا، فلذلك إدخاله في المسجد باطل، ولذلك الصلاة في الجزء ذاك لا تصح، ولهذا يعمل في كثير من الأحيان أنها تسدّ وقت الصلاة، سد الجهة من ذلك الممر حتى ما يصلي المصلون مـ ـن جميع الجهات.

فإذن الواقع الآن يعني من حيث التاريخ ليس المسجد مبني على القبر، هذا أولا.

الثاني أن القبر لم يدخل في المسجد وإنما اكتنفه المسجد من الجهات الثلاثة جميعا.

الأمر الثالث الجهة الرابعة الشرقية من الحجر هذه أدخلت في عصور متأخرة لما شارع الطـ ـواف بالقبور، ولما قامت الدعوة ووصلت الدولة السعودية إلى ذاك المكان، واستفتي أئمـ ـة الـ ـدعوة في ذلك فلم يروا تغيير السور وتقطيع المسجد حتى ما تثار أشياء وإنما قالوا الوقف الجزء هذا الصلاة فيه باطلة فيمنع الناس من أن يصلوا فيه الذي هو الممر الشرقي للقبر.

فإذن من كل جهة لا ينطبق عليه أن القبر هذا في المسجد، ولا أن المسجد بني على القبر، وإنما هذا ﷺ دفن في حجرة عائشة لا في المسجد، وحجرة عائشة رضي الله عنها منفصـ ـلة عـ ـن المسـ ـجد وليست في داخل المسجد.

بقي أيضا أنه لما وُسِّع المسجد من الجهة الشمالية واشتُريت بعض حجرات النبي ﷺ؛ يعني التي هي من جهة دكة الآغوات وما هو شمال منها، كانت الحجرة حجرة النبي عليه الصلاة والسلام حجرة عائشة جُعل عليها جداران:

الجدار الأول الذي هو يفصل حجرة عائشة عن بقية الحجر هذا الجدار الأول، وهذا الجدار لـ ـه صفته، يمكن تشوفونها في الخرائط موجودة.

وجعل جدار آخر أيضا مثلث؛ جعل جدار آخر بعد هذا الجدار من الجهة الشمالية صار زاوية في اتجاه السهم كأنه يتجه إلى الجهة الشمالية، فعل ذلك من فعل من العلماء في ذاك الزمان من التابعين وغيرهم حتى لا يَظن أحد أنه يمكن أن يستقبل القبر،

ثم بعد ذلك عُمِل جدار ثالث، والجدار الثالث هذا طويل يعني طوله في السماء يعني ارتفاعه نحو ستة أمتار ونحو ذلك، فهو غير مسقوف أيضا.

فهذه الجدران الثلاثة فعلها المسلمون ما كون الحجرة ليست في المسجد حتى لا يظن الظان أنه إن صلى في الجهة الشمالية أنه يستقبل القبر؛ لأنه إنْ صح ذلك يقال لا نستقبل القبر مع وجود هذه الجدران الثلاث بينه وبين القبر فمعناه كل إنسان بينه وبين المقبرة جدران فإنه يستقبل القبور، وهذا لا قائل به من أهل العلم، فلهذا جعلوا هذه الجدران الثلاثة حتى لا يُتّخذ قبره مسجدا يصلى فيه ولا يصلى إليه، وحتى لا تتعلق القلوب به، ولا يوصل إلى قبره، ولا يمكن لأحد أن يخلص إلى قبره، ليس هناك أبواب وليس هناك طريق أبدا أن يخلص واحد أن يخلص إلى قبر المصطفى عليه الصلاة والسلام.

ثم بعد أزمان جُعل هذا السياج الحديدي الموجود الآن، فهو الرابع الآن، هذا الياج الحديد الرابع بينه وبين الجدار الثالث ممر، والجدار الثالث هذا هو الذي ترون عليه السترة الخضراء أظن أو شيء، وبعده جدار ثاني وبعد الجدار الثاني الجدار الأول.

المقصود من هذه المسألة من مهمات المسائل أن تكون واضحة عند طالب العلم تماما؛ لأن الشبهة بها كبيرة، والذين يرددون مثل هذا الكلام كثير.

فلهذا نقول: إن القبر ليس في المسجد، ولا يمكن لأحد أن يستقبل القبر، وإنّما قد يتّخذ بعض الجهلة أو بعض المشركين في قلبه صورة القبر ويستقبل شيئا في قلبه ويأخذ شيئا في قلبه، أما القبر فإنّه ليس وثنا ولا يمكن أن يُتّخذ وثنا وأنه محاط بإحاطات تامة إلى آخر ذلك.

والقبة الموجودة فوق سطح مسجد النبي عليه الصلاة والسلام هذه ليست على القبر بالمسامتة إنما هي على جزء كبير تشمل الجدران الأربعة كلها، ولذلك لأن قطرها كبير جدا والقبر في الداخل، وهذه القبة كانت في زمن مضى من الخشب بلون الخشب أول ما صنعها أظن المماليك، ثم بعد ذلك جعلت باللون الأبيض، ثم جعلت باللون الأزرق، وهي التي كانت في وقت الشيخ محمد بن عبد الوهاب ونحوه كان لونها أزرق، ثم في آخر عهد الدولة العثمانية جُعل لونها أخضر واستمر هذا اللون.

فلما قيل للشيخ محمد بن عبد الوهاب أنك تقول: لو أني أقدر على قبة النبي عليه الصلاة والسلام القبة التي على قبر النبي ﷺ لهدمتها؟ قال: سبحانك هذا بهتان عظيم فما قلت هذا ولا أقوله. لأنه ما يترتب من المفاسد على إزالة هذا المنكر أكثر من المصالح، فالواجب التنبيه وتعليم الناس ودعوتهم إلى التوحيد وعدم تمكين الشرك، والنّهي عن بناء القباب على المساجد نُهي عنه سدا للذريعة، وللعلماء في ذلك كلام يعني في مسألة بقاء القبة.

المقصود أنّ هذا الذي سار عليه أئمة الدعوة رحمهم الله في هذا الشأن فرأوا أن إبقاء القبة أن هذا أمر لازم، وذلك لما أشاعه الأعداء من بُغض أئمة الدعوة وبُغض أتباع دعوة الشيخ رحمه الله للنبي ﷺ؛ بل عظّموا النبي عليه الصلاة والسلام وسدّوا كل طريق يمكن أن يؤصل ما قالوه في هذا الباب؛ يعني ما قاله الأعداء.

... إذا كان القبر في مقبرة مستقلة عن المسجد فإن الصلاة في المسجد جائزة إذا كان في القبلة، بمعنى أنه يكون للقبر سور مستقل عن سور المسجد، فإذا قال القائل لا القبر في المسجد أو هذا السور محيط، أو أن القبر واضح أنه في جهة من المسجد فهذا يدلّ على أن المسجد بُني على القبر فلذلك لا تجوز الصّلاة فيه، والصلاة فيه باطلة.

وأما إذا كان المسجد وجد أولا ثم القبر أدخل فيه، هذا يفرّق فيه ما بين إذا كان القبر في قبلة المسجد أو في مؤخرة المسجد، فإذا كان في مؤخرة المسجد فطائفة من العلماء والمشايخ يقولون: إن الصلاة فيه جائزة. وأما إذا كان في القبلة فإنّه لا تجوز الصلاة إليه؛ لأن النبي ﷺ نهى عن الصلاة إلى القبور.

فإذن هنا يفرّق في هذه الحال ما بين إذا كان المسجد جُعل على القبر؛ يعني إذا كان المسجد متأخرا والقبر أولا فيكون هذا حكم المقبرة يعني المسجد وضع على قبر فهذا الصلاة فيه لا تجوز؛ لأن هذا منهي عنه والنهي يقتضي الفساد ولعن النبي ﷺ من فعل ذلك.

وأما إذا كان المسجد موجودا ثم جُعل في طائفة منه القبر:

فأولا نقول إذا كان القبر في الأول في مقدمة المسجد فإن الصلاة محرمة ولا تجوز باطلة لأن النبي ﷺ قال

«لا تصلوا إلى القبور» الصلاة إلى القبر جعل القبر قبلة باطلة.

وإذا كان القبر في مؤخرة المسجد والمسجد مبني أولا فطائفة من العلماء يقولون بصحة الصلاة فيه، يعني من علمائنا.

وَنُؤْمِنُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِينَ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ.

[الشرح]

وتحتها مسائل:

الأولى: أن الإيمان بهذه الأمور -الملائكة والنبيين والكتب المترلة على المرسلين- معنـاه التصـديق الجازم؛ و يؤمن بوجود الملائكة إجمالا وتفصيلا ويؤمن بالنبيين كما سيأتي إجمالا وتفصيلا ويـؤمن بالكتب أيضا إجمالا وتفصيلا.

المسألة الثانية: ندخل في تفصيل الكلام على هذه المسائل:

وأولها الإيمان بالملائكة الإيمان بالملائكة يمكن أن نجعله أيضا فقرات:

الأولى في معنى الملائكة، الملائكة في اللغة جمعٌ لِـ: مَلْأَك، وملأك قال العلماء إنها مقلوبة من مَأْلك، وأصل مألك على مصدر فيه معنى الألوكة وهي الرسالة، لهذا مادة الألوكة هي الرّسـالة، وأَلَـكَ فلانا بكذا يعني أرسله بكذا، فمادة الملائكة وألك والألوكة كلها في الرسالة

فإذن الملائكة هم المرسلون، لهذا الله جل وعلا سمى الملائكة مرسلين في قوله ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾

الثانية الملائكة درجات وطبقات، فأعظم الملائكة قدْرًا الثلاثة الذين خصهم النبي ﷺ في دعائـه في الليل يعني بقوله «اللهم ربّ جبريل وميكائيل وإسرافيل، ..» إلى آخر الحديث،

فجبريل موكّل بحياة القلوب لأنه يترل بالوحي من الله جل.

وميكائيل موكّل بأمر حياة الإنسان يعني وسائل حياة الإنسان والحيوان والمطر والنبات والريـاح، وما أشبه ذلك لما فيه حياته واستقامة أمره.

وأما إسرافيل فهو الموكل بالنفخ في الصور، إذْ به إعادة الناس إلى حياة جديدة بعدها لا موت.

فإذن الجميع يشتركون في أنّهم يُحيون أو أن معهم أسباب الحياة، فلذلك صاروا سادة الملائكـة وأكابر الملائكة عليهم السلام.

الثالثة: الملائكة خُلقوا من نور وملؤوا السّماء

المسألة الرابعة: إجماع أهل العلم أن من لم يؤمن بالملائكة فلم يؤمن بالله فهو كافر؛

هذا الإيمان الذي هو فرض وركن وواجب له حالان:

الحال الأولى: الإيمان الإجمالي. والثانية: الإيمان التفصيلي.

فمعنى الإيمان الإجمالي أن كل أحد عليه فرض:

أن يؤمن بوجود الملائكة. واحد.

والثاني أن الملائكة عباد وليسوا ببنات لله جل وعلا ولا يعبدون.

أما التفصيلي فهو أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بكل ما أخبر الله جل وعلا به في كتابه أو أخبر به نبيه ﷺ في سنته الثابتة من ذكر الملائكة

المسألة الخامسة: الإيمان بالملائكة تبع للعلم، وكلما زاد العلم بالعقيدة وبالنصوص زاد الإيمان بالملائكة لمن وفقه الله جل وعلا.

هناك مسألة تتطرق إليها الشارح وهي مسألة المفاضلة بين الملائكة والأنبياء هو الشارح قال كان الأولى أن أدخل فيها، شيخ الإسلام قال: كنتُ أظن أن البحث فيها يعني أن المسألة من المسائل المبتدعة يعني التفضيل حتى رأيت البحث فيها سنيا أثريا ومع ذلك إني لا أحب الخوض في هذه المسألة؛ لأنه لا يندرج تحتها عمل.

ومن أراد الإطلاع ينظر في الفتاوى في بحث نحو أربعين صفحة أو أكثر لهذه المسألة.

لكنّ الذي يهمّ طالب العلم في العقيدة السلفية أن لا يُقر من قال بتفضيل الملائكة مطلقا، هذا القدر مهم أن لا يقر به، إما أن يسكت عنها، وإما أن يقال فيها بقول جمهور أهل السنة وهو بتفضيل الأنبياء وصالح المؤمنين على الملائكة، وأما الخوض في الزيادة والأدلة والتفصيل والمردود هذا من العلم الذي يُترك لعدم الحاجة إليه الآن.

[الأسئلة

س٦/ ما هي الأفعال الجبلية التي فعلها الرسول ﷺ وليس علينا اتباعُها، هل يدخل فيها مشيته وأكله بثلاث أصابع ﷺ؟

ج/ هذا سؤال جيّد، أفعال النبي ﷺ عند العلماء من الأصوليين والفقهاء والمجتهدين منقسمة:

إلى أفعال يجب الاقتداء به فيها.

وإلى أفعال يُستحبّ الاقتداء به فيها؛ يعني أن يستنّ به فيها عليه الصلاة والسلام.

والقسم الثالث أفعال جبلية فعلها النبي ﷺ بمقتضى ما جبله الله جل وعلا عليه من الرّغبات وما يحبّ وما يكره بمقتضى جبلته واختياره عليه الصلاة والسلام لا بمقتضى الوحي.

فهذه الأفعال الجبلية التي يدخل فيها طريقة نومه أو هيئته في في المشيء كان إذا مشى كأنّما ينحدر من صبب، ونحو ذلك من صفاته عليه الصلاة والسلام التي هي بمقتضى الجبلة، ما يحب من الأكل يحب مثلا الحلوى، يحب أن يخلط الرطب بالبقثاء ونحو ذلك، هذه ضابطها:

أنها لا تدخل في العبادة بنوع من العبادة.

والثاني أنه لم يأمر بها النبي ﷺ ولا حضّ عليها.

فإذا فعلها فعلا مجردا وهي من الأفعال الجبلية، ولم يأمر بها، وليست من أمور العبادة، فهذه هي ضابط الأفعال الجبلّية، فهذه لا يتعبّد بفعلها.

لكن من فعلها اقتداء بالنبي ﷺ فيُثاب على نيته التأسي برسول الله ﷺ، يعني لا على نفس الفعل ولكن على نية التأسي.

أما الأفعال العبادية أو ما أمر به أو ما فعله النبي ﷺ من الأفعال العبادية هذه يؤجر العبد على التأسي به، يؤجر على الفعل نفسه وعلى نية التأسي جميعا.

أما الأفعال الجبلية فمن فعل كفعله عليه الصلاة والسلام مما لا دخل له في العبادة ولم يأمر به عليه الصلاة والسلام وإنما كان مقتضى ما يحب وما يكره كان يشرب الماء مصا عليه الصلاة والسلام، كان إذا مشى كأنه ينحدر من صبب عليه الصلاة والسلام، كان يحب من الأكل كذا، كان يحب الدباق يتتبعها في الإناء ونحو ذلك، مما هو من مقتضى الطبيعة، فتركه عليه الصلاة والسلام للضب ولم يحرّمه عليه الصلاة والسلام وقال «إنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه»، ونحو ذلك من الأفعال الجبلية، فهذه لا يُشرع التأسي به عليه الصلاة والسلام فيها، لكن من تأسّى فيثاب على اقتدائه على نية اقتدائه ومحبته للنبي ﷺ ومتابعته له في شأنه كله لا على الفعل نفسه لأن الفعل ليس محل التعبد.

وَنُؤْمِنُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِينَ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ.

[الشرح]

وتحت هذا الأصل والركن وهو الإيمان بالنبيين مسائل:

المسألة الأولى: في تعريف النبي.

النبي في القرآن جاء فيه قراءتان ﴿النّبي﴾ والقراءة الأخرى ﴿النبيء﴾ بالهمز ﴿يا أيها النبيّ﴾، والقراءة الثانية ﴿يا أيها النبيء﴾ كما هي قراءة نافع وغيره، وفرق ما بين النبي والنبيء.

النبيء هو مَنْ نُبِّئَ.

والنبي ما صار في نَبْوَة؛ يعني في ارتفاع عن غيره.

فإذن نقول: النبي والنبيء هو من اختصه الله جل وعلا بالإنباء والوحي، فصار مرتفعا عن غيره في المقام لأجل ما أوحى الله جل وعلا إليه. هذا ليس تعريفا -يعني حد- ليس حدا ولكن هذا تقريب.

أما الرسل، الرسول فظاهر من اللفظ أنه أُرسل، فلفظ نبيء ونبي من جهة اللغة واللفظ الذي جاء في القرآن هذا فيه الإنباء وفيه الرسالة، والرسول فيه الإرسال، ولهذا اختلف العلماء هـ ـل النـ ـبي والرسول واحد أو بينهما فرق بين النبي والرسول؟

على أقوال كثيرة مر معنا تفصيل الكلام عليها في عدد من الشروح وأقربها شرح الواسطية أو غيره؛ لكن نذكر لكم ملخص الكلام أن الأقوال في الفرق ما بين النبي والرسول متعددة:

من أهل العلم من قال النبي والرسول بمعنى واحد فكل رسول نبي وكل نبي رسول، وذهـ ـب إلى هذا جمع من أهل العلم من المفسّرين ومن الفقهاء وغيرهم.

والقول الثاني وهو أن النبي غير الرسول.

ودلّ على الفرق بينهما قول الله جل وعلا في سورة الحج ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَـ ـا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾

وغير ذلك من الادلة

المقصود دلت هذه على ترجيح قول من قال إن الرسول والنبي مختلفان وهذا ظاهر في الاستدلال كما ترى.

ما الفرق بينهما في التعريف؟

اختلف العلماء في تعريف النبي والرّسول فقال ممن قال في الفرق بينهما:

فقالت طائفة كثيرة من أهل العلم: إنّ النبي: هو من أوحي إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه.

والرسول: من أوحي إليه بشرع وأمر بالتبليغ.

فجعلوا الفرق ما بين النّبي والرّسول هو الأمر بالتبليغ.

والقول الثاني وهو قول أيضا مشهور عند عدد من المحققين وهو الذي اختاره ابن تيمية رحمـ ـه الله في أول كتاب النبوات أن الرسول والنبي يشتركان في وقوع الإرسال عليهما، الرسـ ـول مرسـ ـل والنبي مرسل لظاهر قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾، فالرسول مرسل والنبي أيضا مرسل لكن جهة الإرسال مختلفة، قال:

الرسول: يرسل إلى قوم يخالفونه في أصل الدين فيأمرهم بالتوحيد وينهاهم عن الشرك.

وأما النبي: فإنه يرسل إلى قوم موافقين يجدد بإرساله شرعة الرسول الذي أُمروا باتباعه.مثل أنبيـ ـاء بني إسرائيل كلما مات نبي خلفه نبي وكلهم تبع لموسى عليه السلام.

وهذا التعريف أو هذا التقريب لتعريف الرسول والنبي هذا أقرب للدليل وأوضح في فهم الأدلـ ـة الشرعية.

المسألة الثانية: الأنبياء والرسل درجات في الفضل والمترلة عند الله جل وعلا،
منهم -من الأنبياء والمرسلين- أولو العزم من الرسل وهم الذين جاء فيهم قول الله جـ ـل وعـ ـلا ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾واختلف العلماء في أولي العزم من الرسل من هم؟ على أقوال كثيرة:
أولها: أن كل رسول هو من أولي العزم، ومعنى أولي العزم يعني أولي الصبر والمصابرة فهذا القـ ـول أن كل رسول هو من أولي العزم، ما معنى قوله إذن ﴿فَـ ـاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُـ ـوا الْعَـ ـزْمِ مِـ ـنَ الرُّسُلِ﴾؟ قالوا ﴿مِن﴾ هنا ليست تبعيضية بل بيانية.
القول الثاني: أن أولي العزم من الرسل هم ثمانية عشرة رسولا وهم المذكورون في سورة الأنعام.
والقول الثالث: أن أولي العزم من الرسل خمسة وهم المذكورون في سـ ـورة الأحـ ـزاب وسـ ـورة الشورى، قال جل وعلا ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّـ ـيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْـ ـهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾
وهذا القول بأنهم الخمسة هؤلاء، هذا القول هو الأظهر والأرجح ويدل له ويقويـ ـه أن هـ ـؤلاء الخمسة هم الذين يستغيث الناس بهم يوم القيامة من شدة الحساب أو من شدة هول الموقف وطول المقام في طلب تعجيل المحاسبة والقضاء بين الخلق.
المسألة الثالثة: يعني نؤمن بالأنبياء ونؤمن بآيات الأنبياء،
المسألة الرابعة: معنى الإيمان بالأنبياء والمرسلين أننا نؤمن بأن الله جل وعلا بعث وأرسل مرسـ ـلين وأيدهم وكانوا أصلح أهل زمانهم وأيدهم بالآيات والبراهين الدّالة على صدقهم،
الإيمان بالأنبياء والمرسلين على درجتين:
إيمان إجمالي وهو الإيمان بكل رسول أرسله الله جل وعلا وكل نبي علمنا أو لم نعلم.
والثاني إيمان تفصيلي لأن كل من علمنا رسالته ونبوته بالدليل والقرآن هذا يجب علينا أن نؤمن به وأن نتولاه وأن نحبه؛ لأن الأنبياء إخوة لعلات دينهم واحد، وكلُّهم أكمل الخلق توحيدا وإيمانـ ـا بالله جل وعلا وطاعة له وخوفا منه جل وعلا.
المسألة الخامسة: من كذب برسول بعد العلم به فإنه مكذب بجميع الأنبياء والمرسلين، فمن قـ ـال أكذّب بفلان من الرسل وأومن بمحمد عليه الصلاة والسلام فهو كافر؛
ننتقل إلى التي بعدها، قال (وَنُؤْمِنُ بِالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ، وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَـ ـى الْمُرْسَـ ـلِينَ)، قولـ ـه (وَالْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ عَلَى الْمُرْسَلِينَ).تحت هذه الجملة مسائل:

الأولى: الكتاب الذي أنزله الله جل وعلا هو وحيه سبحانه وتعالى لرسوله الذي أعطاه الله جل وعلا ذلك الكتاب.

المسألة الثانية: كتب الله جل وعلا هي من آياته التي أعطاها الرسول يعني لأنها من الوحي، وموضوعات الكتب مختلفة فمنها ما هو مواعظ ورقائق، ومنها ما هو شريعة، ومنها ما هو خبر وأمر ونهي يعني أخبار وإنشاءات وأوامر ونواهي، فهي مختلفة في موضوعاتها.

المسألة الثالثة: الإيمان بالكتب على نحو ما ذكرنا سالفا في الإيمان بالملائكة والنبيين ينقسم إلى إيمان إجمالي وإيمان تفصيلي.

المسألة الرابعة: الكتب التي أنزلها الله جل وعلا على المرسلين اختلف العلماء هل يدخل فيها الصحف، أم أن الكتب غير الصحف؟ على قولين:

من أهل العلم من قال: الصحف هي الكتب.

ومنهم من قال: لا؛ الصحف غير الكتاب.

ويتضح الفرق في صحف موسى عليه السلام والتوراة، فإن الله جل وعلا أعطى موسى صحفا عليه السلام وأعطاه أيضا التوراة، فهل هما واحد أو هما مختلفان؟ خلاف:

والقول الأول: أنهما واحد لأن صحف موسى هي التوراة وهي التي كتبها الله جل وعلا بيده.

القول الثاني: لا، الصحف غير الكتب، وهذا القول هو الصحيح هي أن كتب الله جل وعلا غير الصحف، ويدل على هذا الفرق أن الله جل وعلا أعطى موسى صحفا عليه السلام، وأيضا كتب له ذلك في الألواح كما قال ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ وأوحى الله جل وعلا إليه بالتوراة أيضا، فقوله ﴿صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ ،

صحف موسى بالذات يعني بالخصوص وقع فيها الإشتباه من جهة أنه ظاهر القرآن أن الله جل وعلا كتب الصحف لقوله ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ﴾، وجاء في الحديث أن الله جل وعلا كتب التوراة لموسى بيده، من هذه الجهة وقع الاشتباه، هل هما واحد لأجل أن هذه كتبت وهذه كتبت، والأظهر كما ذكرتُ لك في سياق الآيات في سورة الأعراف أن الكتب غير الصحف.

المسألة الخامسة: هنا يدخل في الكلام على الكتب الكلام على القرآن وعلى إعجاز القرآن وعلى بحث هذه المسألة؛ لأن القرآن آية محمد عليه الصلاة والسلام، وقد قدمنا لك تفصيل الكلام على إعجاز القرآن في درس مستقل

وَنَشْهَدُ أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ.

وَنُسَمِّي أَهْلَ قِبْلَتِنَا مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ، مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ مُعْتَرِفِينَ، وَلَهُ بِكُلِّ مَا قَالَ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِينَ.

[وَلَا نَخُوضُ فِي اللَّهِ، وَلَا نُمَارِي فِي دِينِ اللَّهِ.]

[الشرح]

تحت هذه الجملة مسائل:

الأولى: قوله (أَهْلَ قِبْلَتِنَا) هذه الكلمة (أهل القبلة) لم ترد في النصوص في تحديد المراد بها؛ يعني من أن يكون لها اصطلاح شرعي؛ ولكن جاء في النص أحاديث ذكر من استقبل القبلة، ولهذا جُعِل هذا الإسم (أهل القبلة) بمعنى من استقبل القبلة، فكل من استقبل القبلة -يعني الكعبة- في صلاته فهو من أهل القبلة، وسبب هذه التسمية (أهل القبلة) وما جاء في الأحاديث في الصحيح في البخاري وفي غيره «من استقبل قبلتنا وأكل ذبيحنا فله ما لنا وعليه ما علينا»، (استقبل قبلتنا) لأنه تميز باستقبال القبلة في عهد النبي ﷺ عن الكفار إذْ لا يصلون وعن اليهود والنصارى إذ قبلتهم مختلفة.

و(أهل القبلة) يشمل إذن يشمل كل أهل الأهواء كل الفرق الثلاث والسبعين التي أخبر بها وعنها النبي ﷺ في قوله «وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة» فهذه الفرق الثلاث وسبعين كلها تدخل عند أهل العلم تحت هذا الإسم (أهل القبلة).

ويدخل تحت هذا الإسم أيضا المنافقون؛ لأنهم كانوا يستقبلون القبلة في عهد النبي ﷺ واسم الإسلام الظاهر ينطبق عليهم، لهذا اسم أهل القبلة كاسم المسلم ينطبق على من استقبل القبلة في صلاته ولو كان من أهل البدع أو من أهل الأهواء أو ممن يعتقد في الباطن اعتقادا مكفّرا مناقضا للدين، فالأصل فيه أنه من أهل القبلة.

وهذا يتّضح بأن نقول أهل القبلة هم أهل الإسلام الصحيح الذين كانوا على مثل ما كان عليه محمد عليه الصلاة والسلام وأصحابه، وهذا يدخل فيه -يعني هذه الطائفة- يدخل فيها دخولا أوليا صحابة رسول الله ﷺ والتابعون وتبع التابعين وكل من كان على منهجهم، فأولى الناس بهذا الوصف من كان على عقيدة الصحابة رضوان الله عليهم، وما أعظم قوله عليه الصلاة والسلام «من استقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم، له ذمة الله وذمة رسوله ﷺ فلا تُخفروا الله في ذمته»، ويدخل في هؤلاء من تبعهم بإحسان على عقيدة أهل السنة والجماعة من أهل التوحيد الذين حقّقوا كلمة التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله فلم يعبدوا إلا الله ولم يُحكّموا إلا شرع محمد عليه الصلاة والسلام، وهؤلاء في الحقيقة هم أهل القبلة لأنهم أولياء البيت، وهم الحقيقون

بوصف المتقين، قال جل وعلا لما ذكر المشركين في سورة الأنفال قال ﴿وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ﴾ يعني أولياء البيت ﴿إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ﴾ فأولياء البيت الحرام؛ أولياء القبلة يعني الذين يحبونها حقيقة وينصرونها وثم ولاية هم أهل البيت هم أهل القبلة.

الطائفة الثانية هم كل منتسب إلى الإسلام سواء كان فيه مكفر باطنا أم ليس فيه مكفر، فيدخل في ذلك أهل البدع والأهواء من فرق الضلال كالمعتزلة والخوارج والمرجئة والقدرية وإلى آخره وغلاة الصوفية بكل من خالف عقيدة أهل السنة والجماعة، وكذلك يدخل فيه المنافقون.

فإذن اسم الإسلام المسلم واسم أهل القبلة يشمل المبتدعة وأهل الأهواء والعصاة، ويشمل المنافقين في دار الإسلام؛ لأن النبي ﷺ لم يكن يميز ما بين المنافق وغير المنافق في الوَلاية الظاهرة؛ يعني في كونه له ما له وعليه ما عليه؛ لأن المنافق له حكم الإسلام ظاهرا؛ لأنه أظهر الإسلام، وكذلك أهل البدع والأهواء له حكم المسلم ظاهرا لأنهم أظهروا الإسلام واستقبلوا القبلة.

إذا تبين ذلك، فإذن هذا الوصف أهل القبلة ليس وصفا لطائفة واحدة؛ بل هو وصف متميّز ومتمايز أهله فيه، فالوَلاية لأهل القبلة والنُّصرة لأهل القبلة والمحبة لأهل القبلة ليست على درجة واحدة، فكل من كان متحققا بوصف الطائفة الأولى فله الوَلاية الخاصة لمن كان على مثل ما عليه النبي ﷺ وأصحابه، ومن كان من أهل البدع والأهواء فله حكم الإسلام وله حكم أنه من أهل القبلة، فلا يستباح دمه ولا يُكفَّر ولا يُخرج من الدين إلا إذا أتى مكفِّرا.

فإذن هذا الاسم واللقب أهل القبلة هذا فيه نوع اختلاط، وتعلمون أن زمن المؤلف وما قبله لم يكن فيه إلا ما ذكرنا لك من هاتين الطائفتين:

طائفة من كان على منهاج أهل السنة والجماعة.

والطائفة الثانية طائفة أهل البدع والأهواء والمنافقون.

هؤلاء هم الذين كانوا في زمن المؤلف؛ لكن ظهر بعد زمانه المشركون الشرك الأكبر الذين يعبدون مع الله غيره ويدعون غير الله ويستغيثون بغير الله ويذبحون لغير الله ويعبدون غير الله جل وعلا، فهل هؤلاء يصدق عليه اسم أنَّهم من أهل القبلة أم لا يصدق عليهم أنهم من أهل القبلة، على قولين لأهل العلم:

<u>القول الأول</u>: ليسوا من أهل القبلة لأن صلاتهم باطلة؛ لأن المشرك لا تُقبل صلاته، فيكون استقباله للقبلة لغوا؛ يعني أنه ليس من أهلها، كما كان المشرك من قريش، ومن العرب يتوجه إلى الكعبة بالطواف ويؤدون عندها بعض العبادات ونحو ذلك، ولكنهم لم يكونوا موحدين فلم يتصفوا بوصف أنهم يستقبلون القبلة في الأحاديث.

والقول الثاني: أن الأصل في المسلم الإسلام حتى يثبت عنه أو منه ما يُخرجه من الدين، وهؤلاء إذْ أطلق عليهم أنهم كفروا يعني صار عليهم اسم الكفر سُلب عنهم اسم أهل القبلة وإن لم يطلق عليهم الكفر يعني ليسوا بكفار فإنهم يبقون في الطائفة الثانية من التقسيم الأول؛ يعني في أهل البدع والأهواء والمنافقين وأشباه هؤلاء؛ لأنه لا يكفّر أحد إلا بعد أن تقوم عليه الحجة الرسالية التي يكفر جاحدها أو يكفر منكرها أو يكفر رادُّها.

وهذا القول الثاني هو الأَوْلى وذلك أن الأصل فيمن استقبل الكعبة أنه مسلم حتى يثبت عنه ما يخرجه من الإسلام.

العلماء بحثوا هنا خاصة علماء الدعوة بحثوا هنا في مسألة الكافر الأصلي يعني من نشأ بلغ وهو يعبد الأوثان وهو يعبد الأضرحة وهو يعبد غير الله جل وعلا، ومن كانت هذه الأمور عارضة له، بحثوا هذه المسألة في بعض الردود؛ لكن ليس بحثها مؤثرا على التقسيم الذي قلناه.

المقصود أن اسم أهل القبلة مثل اسم المسلم؛ يعني لا يترتب على هذا اللفظ (أهل القبلة) لا يترتب عليه حقوق إلا حقوق المسلم، فما دام أنه مسلم فله حق الإسلام له حقوق المسلم، إذا كان مسلما مطيعا فله حق المسلم المطيع، مسلم عاصي صاحب كبيرة، مسلم مبتدع، مسلم ظاهرا منافق باطنا هذا له حقوقه، إلى آخره.

المسألة الثانية: قوله (مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ)، (وَنُسَمِّي أَهْلَ قِبْلَتِنَا مُسْلِمِينَ مُؤْمِنِينَ) هذا الوصف: مسلم، مؤمن، هذا بناء على أن الإسلام والإيمان عند الطحاوي واحد وأنه لا فرق ما بين الإسلام والإيمان.

وهذا القول ليس بجيد؛ بل مخالف للأدلة ويأتي بحثه في الكلام على الإيمان.

هناك وُجهة أخرى ظهرت لي أثناء تأمل كلمته أنه وإن قال ذلك لكن هذه الكلمة ليست ملزمة له بهذا القول؛ يعني لا نفهم منها أنه يسوي ما بين المسلم والمؤمن؛ لأن من جهة التسمية نسميهم مسلمين أو نسميهم مؤمنين فالإسلام والإيمان إذا تفرّقا اجتمعا، إذا قلنا هو مؤمن مع كونه مسلما صحيح، وحتى صاحب الكبيرة نقول هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته.

المسألة الثالثة: أن هذا الإسم أهل القبلة واسم المسلم والمؤمن لابد من بقاء ما دل عليه وهذا هو ما ذكره بعد ذلك في قوله (مَا دَامُوا بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ مُعْتَرِفِينَ، وَلَهُ بِكُلِّ مَا قَالَ وَأَخْبَرَ مُصَدِّقِينَ)

فإذن يُفَرَّق هنا ما بين الرد وما بين التأويل، والاعتراف هو الإقرار، كذلك يُفَرَّقُ هنا ما بين الإقرار الذي يقابله الجحد، وما بين الإلتزام الذي يقابله الامتناع.

فالاعتراف الذي هو الإقرار يقابله الجحد يقال أقر واعترف أو جحد، أقر بأن النبي ﷺ أمر بكذا أو جحد أن الصلاة واجبة، جحد أن الزكاة واجبة، جحد أن أكل نوع من المأكولات المباحة أنه حلال، جحد أن الخمر محرم، هذا جحد يناقض الإعتراف يعني أصلا ما يقر بالتحريم أصلا.

الثاني هو الفرق ما بين الإلتزام والإمتناع فإنه قد يُقرّ ولكنه لا يلتزم، وقد لا يجحد ولكنه يمتنع، والالتزام واجب والامتناع مكفِّر.

ما معنى الامتناع؟ الامتناع أن يقول: أنا لا أدخل في هذا الخطاب، هذا معنى قول العلماء: الطائفة الممتنعة، وقول إذا امتنع أحد عن كذا يعني لم يلتزم، فجعل فعله غير داخل في هذا الخطاب، مثل حديث أبي بردة بن نيار المعروف أن النبي ﷺ بعثه إلى رجل نكح امرأة أبيه فأمره أن يقتله وأن يخمّس ماله، هذا رجل نكح امرأة أبيه، الفعل معصية كبيرة، كبيرة بشعة أن ينكح امرأة أبيه؛ لكن النبي ﷺ أمره أن يقتله وأن يخمّس ماله؛ يعني جعله مرتدا لم؟ لا لكونه جحد ولكن لكونه امتنع.

فإذن هنا في الاعتراف (مَا دَامُوا... مُعْتَرِفِينَ) فيه الإقرار يقابله الجحد، وفيه الالتزام وأن يعتقد أنه مخاطب، والامتناع أنه غير مخاطب بذلك مثل فعل مانعي الزكاة، الزكاة واجبة وأدوها لكن نحن من بذاتنا لا نحن لسنا داخلين في هذا الخطاب، فالرجل ظن أنه لا يدخل في هذا الخطاب في قوله جل وعلا ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنْ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ فهو مقرّ بهذه الآية بدخوله في الإسلام، مقر بهذه الآية بدخوله؛ لكنه امتنع من الدخول امتنع من الالتزام بها لأجل أن هذه كانت فعلة أهل الجاهلية، فكان من إكرام الرّجل لأبيه أن ينكح امرأة أبيه لأن هذا يدل على بره، يدل على صلته، ويدل على شرفه، ويدل على أشياء عندهم، فلما أنه امتنع يعني أنه أخذه هذا المأخذ الحكم الجاهلي.

إذن في هذه الصورة لم يلتزم –هو مقر معترف– لكنه لم يلتزم بمعنى امتنع وليست المسألة مسألة تكفير بالعمل أو أن فعله دل على استحلاله، ليست من هذا الباب، إنما هي من باب الامتناع فمن عرف واقع أهل الجاهلية في نكاح العبد إلى آخره وسبب نزول الآية ودلالة ذلك عرف.

<u>المسألة الرابعة والأخيرة</u>: هذا الباب باب الإيمان والخروج من اسم الإسلام واسم الإيمان ومن معنى أهل القبلة، هذا من المواضع التي تزلّ فيها الأقدام، لهذا الذي يجب على كل طالب علم أن يعلم ما قاله أهل السنة والجماعة في بيان الإيمان وبيان ضده،

قال بعدها (وَلَا نَخُوضُ فِي اللَّهِ، وَلَا نُمَارِي فِي دِينِ اللَّهِ)، (لَا نَخُوضُ فِي اللَّهِ)

وتحتها مسائل:

<u>المسألة الأولى</u>: الخوض في ذات الله محرمة، وكذلك التفكر في ذات الله منهيٌّ عنه

المسألة الثانية: على قوله (وَلَا نُمَارِي فِي دِينِ اللَّهِ) المِرَاء مذموم، والمراء ضابطه هو أن يورد الشيء لقصد الانتصار للنّفس أو إضعاف من أمامه؛

[الأسئلة].

هل القراءات السبعة هي أحد الأحرف السبعة؟

القراءات السبع ليست أحد الأحرف السبعة؛ ولكن مجموع القراءات السـ ـبع مجموعهـ ـا بعـ ـض الأحرف السبعة، القراءات السبع والأحرف السبعة لا اتصال ولا علاقة بين تسمية القراءات سبع تسمية الأحرف؛ الأحرف السبعة، الأحرف السبعة سميت سبعة لقوله عليه الصـ ـلاة والسـ ـلام في الحديث المتواتر «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، وأما القراءات السبع فهذا انتخـ ـاب انتخبـ ـه المقرئ الحافظ ابن مجاهد في كتابه السبعة وهو كتاب مطبوع، فجوّد كتابه وانتقـ ـى مـ ـن قُـ ـرّاء الأمصار انتقى سبعة من القراء، وانتقى لكل قارئ قولين، ثم لكل راوي انتقى منهم مجموعة أيضـ ـا وذكرهم في كتابه، فانتشر لحسن كتابه ولإمامة ابن مجاهد انتشر كتابُه، فبهذه القراءات السـ ـبع دون غيرها، وإلا فثم أيضا قراءات عشر؛ يعني فيه ثلاثة زيادة ليست من السبعة بعضهم أوصـ ـلها إلى أربعة عشرة ونحو ذلك.

وَلَا نُجَادِلُ فِي الْقُرْآنِ، وَنَشْهَدُ أَنَّهُ كَلَامُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، فَعَلَّمَهُ سَيِّدَ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدًا ﷺ، وَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى لَا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ الْمَخْلُوقِينَ، وَلَا نَقُـ ـولُ بِخَلْقِـ ـهِ، وَلَـ ـا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ.

[الشرح]

هذا الأصل الذي ذكره الطحاوي وهذه العقيدة المباركة تحتها مسائل:

المسألة الأولى: في المجادَلة.

وفي الشرع المجادلة قسمان:

مجادلة مذمومة وهي التي يُراد بها الانتصار للنفس وللقول دون تحرٍّ للقول للحق.

والأخرى النوع الثاني محمودة وهي مأمور بها في الشرع، وهي المجادلة بالتي هي أحسن؛ يعني التي الغرض منها الوصول إلى الحق وإرشاد الضال وتبيين حجة الله جل وعلا،

المسألة الثانية: الذين جادلوا في القرآن في هذه الأمة أمة الإجابة كثيرون، فكل طوائف الضلال من لم يستسلم لنص القرآن والسنة فإنه جادل في القرآن

المسألة الثالثة: قال (وَنَشْهَدُ أَنَّهُ كَلَامُ رَبِّ الْعَالَمِينَ) إلى قوله (لَا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ الْمَخْلُوقِينَ)، هذا فيه تقرير لعقيدة أهل السنة في أن القرآن كلام الله، قد مرّ معنا تفصيل هذه الجملة من جهة كون القرآن كلام الله وتفاصيل الأقوال في ذلك.

المسألة الرابعة: قوله (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ) الروح الأمين هو جبريل عليه السلام، سُمّي روحًا لفضله وتميزه عن الملائكة ولأنه يترل بالرّوح من أمر الله جل وعلا وهو الوحي.

المسألة الخامسة: قوله (لَا يُسَاوِيهِ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ الْمَخْلُوقِينَ) كلمة (لَا يُسَاوِيهِ) هنا يعني لا يكون مساويا له أيّ كلام لمخلوق، وهذا للدلالة على إعجاز القرآن،

المسألة السادسة: قال في آخر هذه الجملة (وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ، وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ.)، في قوله (وَلَا نَقُولُ بِخَلْقِهِ) أن القرآن كلام الله مترل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود سبحانه وتعالى، وأن القول بخلقه ضلال وخروج عن جماعة المسلمين؛ يعني عن ما اجتمع عليه المسلمون من زمن الصحابة إلى زمن المؤلف؛ بل إلى زمننا الحاضر.

من قال بخلق القرآن طوائف في هذه الأمة منهم الجهمية والمعتزلة والخوارج والرّافضة.

والخوارج اليوم يوجد منهم طائفة الإباضية وهم من أخصّ فرق الخوارج قولا واعتقادا ويوجدون في أكثر من مكان من العالم الإسلامي في الجزيرة وفي ليبيا وفي الجزائر وفي أنحاء أخر، ولهم كتب كثيرة ومصنفات في العقيدة وفي الفقه يعني تبلغ عشرات المجلدات أو أكثر، هم الذين ينصرون اليوم القول بخلق القرآن في مؤلفاتهم.

ومنهم اليوم الرافضة وعقيدتهم أيضا في القرآن بأنه مخلوق.

وكذلك الزيدية يعتقدون هذا الاعتقاد.

ومن العجب أن بعض المنتسبين للسنة من أئمة الحديث أو ممن حاربوا التقليد ونصروا الدّليل لأجل ما راج في بلده اشتبهت عليه هذه المسألة وهو العلامة الشّوكاني رحمه الله تعالى، فإنه اشتبهت عليه مسألة خلق القرآن؛ لأجل ما شاع في بلده وذهب فيها إلى الوقف، ذكر ذلك في تفسيره.

المسألة السابعة: شبهة من قال بخلق القرآن وهم الطوائف الذين ذكرتهم لك قالوا: إنّ القرآن حروف وكلمات وصوت، فإذا قيل إنه كلام الله جل وعلا الذي هو صفته صار الله جل وعلا محلا لما هو من صفة الأجسام والتقطع في الكلام؛ لأن القرآن حروف متقطعة؛ يعني حروف تكونت منها الجمل تكونت منها الآيات، فنظروا إلى هذا فقالوا: هذا التقطع إنما هو من صفات من له نفس من يخرج الحرف ثم يتنفس، ثم يقول كذا ونحو ذلك، وهذه من صفات المخلوقين، فلهذا جعلوه مخلوقا، ولهم في تباين صفات الخلق أو كيف خلقه أو من أي شيء خلقه لهم أقوال كثيرة.

وهذه الشبهة والإيراد مبني أيضا على اعتقاد لهم، وهو أنّ –أظن أني ذكرته لكم قبل ذلك– حدوث الأجسام إنما كان بدليل الأعراض يعني حلول العَرَض في الجسم تبين به حاجة الجسم وافتقار الجسم إلى العرض، والعرض يطرأ ويزول، فلهذا صار الجسم حادثا مما هو معروف،

المسألة الثامنة: في قوله (وَلَا نُخَالِفُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ.)، (جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ) هذه الكلمة من الكلمات العظيمة التي ترد في كتب أهل السنة والجماعة وفي عقائدهم.

[الأسئلة]

س٣/ شخص تعود إلقاء السلام على الجالسين في المسجد في كل فريضة فأنكر عليه بعض الجالسين؛ لأن هذا الاستمرار على السلام بدعة فهل المنكر على حق؟

ج/ السلام على الناس في المسجد اختلف فيه أهل العلم على قولين:

الأول أنه يشرع أو أنه لا بأس به، وذلك لأن ابن مسعود أتى النبي ﷺ وهو يصلي فسلم عليه فرد عليه النبي ﷺ السلام بالإشارة بوضع اليد، وظاهره أنه في المسجد لقدوم ابن مسعود من الهجرة، واستدلوا له أيضا لعموم قوله عليه الصلاة والسلام «إذا أتيتم المجلس فسلموا ثم إذا قمتم فسلموا فليست الأولى بأحق من الآخرة» والمسجد يدخل في كونه مجلسا كما قال «ما جلس قوم مجلسا يذكرون فيه يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا غشيتهم الرحمة» إلى آخره، فالمسجد مجلس فاستدلوا بعموم الحديث على مشروعية السلام في ذلك للعموم.

القول الثاني أن السلام لا يشرع لكل ما دخل الإنسان المسجد وذلك –لا يشرع يعني لا يستحب– وليس مشروعا من هدي صحابة النبي ﷺ؛ لأن ذلك لم يفعل في زمنه عليه الصلاة والسلام حادثة ابن مسعود حادثة فردية، وعموم الحديث يعني «إذا أتيتم المسجد فسلموا» يحتاج إلى عمل السلف عمل الصحابة لإدخال المسجد في اسم المجلس من جهة العمل.

وذلك أن العمومات –كقاعدة– إذا دخلت فيها صور وكان مما قام المقتضي على فعله زمن النبي ﷺ أو في زمن الصحابة ثم لم ينقل فعله فيكون في حيز أو في جهة عدم المشروع أو البدعة.

السلام لمن دخل المسجد لم ينقل على السلف عن الصحابة رضوان الله عليهم في زمنه عليه الصلاة والسلام، ولهذا قال أصحاب هذا القول أنه لا يشرع، لكن من سلم مرة فإنه لا بأس بذلك، مثل ما حصل من ابن مسعود وقد يحصل من المسلِّمين.

ثم الإنسان قد يسلّم بعد ذلك أو إذا قال السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله سلّم على كل الحاضرين، وهذا القول هو الأظهر والأصح لأجل قوة دليله ثم لأنه موافق للأصل.

فليس مشروعا إذا العبد دخل المسجد من الباب: السلام عليكم ورحمة الله، أو وقف في الصف يريد أن يصلي والتفت على الحاضرين وقال السلام عليكم ورحمة الله هذا مما لم يفعل في زمن النبوة ولا زمن الصحابة رضوان الله عليهم، من فعل مرات يعني أحيانا أو فعله من لم يعلم فلا بأس ما ينكر عليه إلا إذا كرره والتزمه.

س٦/ نعمل في شركة دعاية وتصميم وأضطر لرسم أعضاء من جسم الإنسان، كذلك جسم الإنسان دون إظهار للوجه ما حكم الشرع في هذا العمل؟

ج/ لا بأس به إذا كان رسم الرسام لما لا تقوم الحياة به وحده فإنه لا بأس برسمه؛ يعني يرسم يد يرسم عين وحدها، هذا ما تقوم الحياة به، واشتراط قيام الحياة بالشيء، هذا لأجل الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنه يقال لهم «فمن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي فليخلقوا حبة أو ليخلقوا شعيرة» في الرواية الأخرى قال «يقال لهم يوم القيامة أحيوا ما خلقتم» يعني فيما تكون فيه الحياة، وأما ما لا تكون فيه الحياة بمجرده يعني ما نجد عين حيّة وحدها، ما نجد يد حيّة وحدها ما نجد رجل حية وحدها، ما نجد قدم حية وحدها ما نجد نصف الإنسان الأسفل حياّ وحده، ما نجد رأسا أيضا حيّا وحده، فهذه الأشياء ما تدخل في النهي.

والرأس بخصوصه اختلف فيه العلماء:

ومنهم من قال وهم الأكثر من علمائنا فيما ذكرته لك آنفا من أنه مما لا تقوم به الحياة فإنه لا بأس من التصوير من تصويره.

والقول الثاني أن الرأس والوجه بخصوصه لا يجوز لأنه هو الصورة كما جاء في الحديث «الرأس هو الصورة» فإذا قُطع الرأس فلا صورة؛ يعني أن الجسم تميز –جسم الإنسان – عن الشجرة تميز عن غيره بوجود الرأس بوجود الوجه.

فلهذا نقول: إن ترك الوجه هو الأولى، لكنه من صور وجهه فقط أو صور ما لا تقوم الحياة إلا به فلا بأس، لكن الأعضاء الأخر مثل اليد أو العين أو الرجل أو أشباه ذلك جسم الإنسان كما ذكر وكذلك جسم الإنسان دون إظهار للوجه فهذا لا بأس به، قد جاء عن ابن عباس أنه قال في رجل صوّر كان يرسم: ارسم الشجر أو صور الشجر وما لا روح فيه، وجاء في الحديث أيضا حديث جبريل قال: مر بالرأس فليقطع حتى يكون كهيئة الشجر. تصوير بدن الإنسان دون الرأس دون الوجه لا بأس به.

وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ، مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ.

وَلَا نَقُولُ: لَا يَضُرُّ مَعَ الْإِيمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ.

[الشرح]

تحت هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: دليل أهل السنة والجماعة على أن من أصاب ذنبا من أهل القبلة فإنه لا يُكَفَّر دلّ على ذلك جملة أدلة من الكتاب والسنة.

المسألة الثانية: هذه الجملة اشتملت على معتقد فيه النهي عن التكفير، والتكفير تكفير أهل القبلة بأي ذنب حرام، والخوض في مسائل التكفير بلا علم أيضا حرام، وقد يكون من كبائر الذنوب؛ بل هو من كبائر الذنوب وذلك لأوجه.

المسألة الثالثة: افترقت هذه الأمة في هذه المسألة العظيمة وهي مسألة التكفير إلى ثلاث طوائف، طائفتان ضلتا، وطائفة هي الوسط وهي التي على سبيل الجماعة، وهذه الطوائف الثلاث هي:

الأولى: من كفّر بكل ذنب، وجعل الكبيرة مكفِّرة وموجبة للخلود في النار، وهؤلاء هم الخوارج والمعتزلة وطوائف من المتقدِّمين ومن أهل العصر أيضا ممن يشركهم في هذا الأصل والعياذ بالله.

الطائفة الثانية: من قالت: إن المؤمن لا يمكن أن يخرج من الإيمان إلا بانتزاع التصديق منه القلبي وحصول التكذيب، وهؤلاء هم المرجئة وهم درجات وطوائف أيضا، وهذا مبني على أصلهم في أنّ الإيمان هو تصديق القلب فلا ينتفي الإيمان عندهم إلا بزوال ذلك التَّصديق، وهذا أيضا غلط؛ لأن لأدلة ربما تأتي إن شاء الله تعالى.

والطائفة الثالثة: وهم الوسط الذين نهجوا ما دلت عليه الأدلة وأخذوا طريقة الأئمة التي اقتفوا فيها هدي الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين، فقالوا: إن المِلِّيَّة والواحد من أهل القبلة قد يخرج من الدين بتبديله في الدين ومفارقته الجماعة بقولٍ أو عمل أو اعتقاد أو شك،

المسألة الرابعة: دلّ القرآن والسنة على أن الناس ثلاثة أصناف لا رابع لهم، وهم:

المؤمنون.

الكفار.

المنافقون.

المسألة الخامسة: من أصول أهل السنة والجماعة في هذا الباب وما خالفوا به الخوارج والمعتزلة والمرجئة في باب الإيمان والتكفير: أنهم فرّقوا بين التكفير المطلق وما بين التّكفير المعين،

المسألة السادسة: نرجع إلى قول الطحاوي هنا (وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ، مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ) أُخذ عليه على الطحاوي أنه قال (بِذَنْبٍ) وهذا يفيد أنه لا يكفر بأي ذنب، قال (وَلَا

نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ، مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ) يعني أن أي ذنب لا يُكَفَّر به حتى يستحله، وهذا ليس هو معتقد أهل السنة والجماعة على هذا الإطلاق وإنما يعبرون بتعبير آخر وهو مراد الطحاوي يقولون: لا نكفر أحدا من أهل القبلة بمجرّد ذنب، كما يقوله طائفة من أئمة الدعوة أو لا نكفر أحدا من أهل القبلة بكلّ ذنب كما يقوله أيضا طائفة من العلماء المتقدّمين ومنهم شارح الطحاوية تبعا لغيره.

المسألة السابعة: قوله (مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ) الاستحلال معه يكون مرتكب الكبيرة كافرا، والاستحلال هو اعتقاد كون هذا الفعل حلالا، قال ابن تيمية رحمه الله في كتابه الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ: والاستحلال أن يعتقد أن الله جعله حلالا أو أن الله لم يحرمه. فإن اعتقد أن هذا الشيء حلالا، أو أن الله لم يحرم هذا سواء كان حلالا على الأمة جميعا أو حلالا عليه هو، وسواء كان عدم التحريم على الجميع أو عليه هو -لأنها صورتان- فإن هذا هو الاستحلال، فإذن ضابط الاستحلال المكفر هو الاعتقاد وذلك أنّ... الخمر حلال فإنه جحد تحريمها، ويأتي الصلة ما بين الجحد والتكذيب والاستحلال في المسألة التي تليها إن شاء الله تعالى.

فإذن ضابط الاستحلال المكفّر أن يعتقد كون هذا المحرم حلالا وله صورتان:

أن يعتقد كونه حلالا له دون غيره، وهذه تسمى الامتناع.

والصورة الثانية أن يعتقد كونه حلالا مطلقا له ولغيره، وهذه تسمى التكذيب أو الجحد المطلق.

فالاستحلال المكفِّر هو الاستحلال بالاعتقاد، قال بعض أهل العلم: وأما ما جاء في حديث أبي عامر أو أبي مالك الأشعري الذي في البخاري معلقا بل موصولا، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر -يعني الزنا- والحرير والخمر والمعازف»، هل هذا الاستحلال من الاستحلال العملي أو الاستحلال المكفّر؟ قال طائفة -كما ذكرتُ لك وهو ظاهر-: أن هذا الاستحلال عملي وليس باعتقاد كون هذه الأشياء حلالا، فلم يُخرجهم من الإيمان إلى الكفر ولم يخرجهم من كونهم من هذه الأمة لقوله «ليكونن من أمتي» فجعلهم بعض هذه الأمة وهذا يُلْمِعُ إليه كلام ابن تيمية وكذلك للحافظ ابن حجر وجماعة، وهو ظاهر في أن المدمن للذنوب يكون فعله فعل المستحل؛ لكن ليس اعتقاده اعتقاد المستحل، فقال «يستحلُّون» يعني يستحلون عملا لا اعتقادا لأجل ملازمتهم لها وإدمانهم لهذه الذنوب.

فضابط الكفر في الاستحلال الذي ذكره هنا (مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ) يعني ما لم يعتقد أن الله لم يحرم هذا، أو أن الله أباح هذا، أو أن هذا الأمر حلال، أو ليس بحرام إلى آخره، وهذا القدر له ضابط أصلي عام، وهو أنّ الذي ينفع فيه ضابط الاستحلال هي الذنوب المجمع على تحريمها، المعلومة من الدين

بالضرورة، أما إذا كان الذنب مختلَفا فيه إما في أصله أو في صورة من صوره فإنه لا يكفّ ـر م ـن اعتقد حلّ هذا الأصل المختلف فيه يعني في أصله أو الصورة المختلف فيها.

يوضح ذلك النبيذ الذي أباحه طائفة من التابعين من أهل الكوفة وأباحه طائفة من الحنفية أو م ـن أباح ما أسكر كثيره ولم يسكر قليله فإن أهل العلم من أهل السنة لم يكفروا الحنفية الذين ق ـالوا بهذا القول وكذلك لم يكفروا من قال به من أهل الكوفة أو غيرهم.

وكذلك من لم يقل بتحريم ربا الفضل لأنه فيه اختلاف، وكذلك بعض صور الربا، وكذلك مسائل النظر إلى المحرمات يعني إلى الأجنبيات أو إلى الغينات ونحو ذلك.

فإذا كان هناك أصل مجمع على تحريمه معلوم من الدين بالضرورة؛ يعني الضرورة ما لا يحتاج مع ـه إلى الاستدلال فإننا نقول: من اعتقد إباحة هذا أو حله فإنه يكفر، مثل الخمر المعروفة في زمن النبي ﷺ التي تسكر من شربها؛ تخامر عقله، مثل السرقة، مثل الزنا والعياذ ب ـالله، مث ـل نك ـاح ذوات المحارم إلى آخر هذه الصّور.

<u>المسألة الثامنة</u>: مما له صلة بلفظ الاستحلال واشتبه على كثيرين أيضا الجحد والتكذيب، وطائف ـة من أهل العلم يجعلون التكذيب والجحد شيئا واحدا، وهذا ليس بجيد؛ بل هما شيئان مختلفان، ق ـد يجتمعان وقد يفترقان، ويدل على ذلك قول الله جل وعلا في سورة الأنعام ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَ ـذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ فنفى عنهم التكذيب وأثبت لهم الجحد، ف ـدل عل ـى أن التكذيب والجحد متغايران.

فما صلتها بالاستحلال؟

الاستحلال اعتقاد كون هذا الأمر حلالا يعني هذا المحرم حلالا.

والجحد أن يرد الحكم بأنه حلالا أو أنه حرام، حجد وجوب الصلاة؛ يعني ردّ هذا الحكم، يع ـني قال: لا، الصلاة ليست واجبة، جحد حرمة الخمر قال: الخمر غير محرمة.

فإذن الاستحلال وهو اعتقاد كون الشيء حلالا؛ الشيء محرم معه جحد قلبي؛ ولكن ليس مع ـه جحد لساني قد يكون معه وقد لا يكون؛ لأن ظاهر آية الأنعام ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَ ـذِّبُونَكَ﴾ يع ـني في الباطن ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ يعني في الظاهر.

فالجحد قد يكون في الظاهر وقد يكون في الباطن. والتكذيب قد يكون في الباطن وقد يك ـون في الظاهر.

والتكذيب هو عدم اعتقاد صدق الخبر أو الأمر أو النهي، ولهذا أرجع كثير من أهل العلم من أهل السنة أرجعوا أكثر مسائل التكفير إلى التكذيب، وذلك لأن التكذيب في أصله مناقض للتصـ ـديق الذي هو أصل الإيمان.

والمرجئة ومن شابههم قصروا الكفر على التكذيب فضلوا، وأهل السنة والجماعة جعلوا الخـ ـروج من الإسلام والردة يكون بتكذيب ويكون بغيره كما ذكرتُ لك.

فإذن من الكلمات التي لها صلة بالاستحلال وتلازم الاستحلال أيضا الجحد والتكذيب.

ومن الكلمات أيضا التي لها صلة بالاستحلال الالتزام والامتناع، التزم وامتنع.

ومن الكلمات القَبول والرد.

وهذه تحتاج في بيانها إلى مزيد ضبط وسبق أن أوضحنا لكم بعض هذه المسائل.

التاسعة: من أهل العلم من جعل التكفير في الاعتقادات أو جعله في المسائل العلمية، فقال: العملية لا نكفر فيها إلا بالاستحلال، وأما المسائل العلمية التي دخل فيها أهل الأهواء والبدع فإننا نكفر المخالف فيها.

وهذا قال به بعض المنتسبين إلى السنة؛ ولكنه مخالف لقول أئمة أهل الإسلام وما تقرر من اعتقـ ـاد أهل السنة والجماعة، فإن الخطأ والاجتهاد والغلو ونحو ذلك يدخل في المسائل العلميـ ـة، فأهـ ـل البدع لا يكفَّرون بإطلاق، فليس كل من خالف الحق في المسائل العلمية يُعد كافرا بل قد يكـ ـون مذنبا، وقد يكون مخطئا وقد يكون متأولا، وهذه الثلاث حكم أهل السنة وأئمة الإسلام بأن هذه بدعة:

قد تكون ذنبا يوصله إلى الكفر.

وقد تكون ذنبا فيما دونه.

وقد يكون سلك البدعة عن جهة الغلط منه والخطأ أو الجهل.

وقد يكون تأول في ذلك.

ويستدلون على هذا بقصة الرجل الذي أوصى إذا مات بأن يُحْرَقَ ثم يذر رفاته وقال: لئن قدر الله علي ليعذبني عذاب لم يعذبه أحدا من العالمين. فجمع الله جل وعلا رفاته وقال له: ما حملك علـ ـى هذا؟ فقال: إنما فعلته خشية عذابك. أو كما جاء.

ففعل هذا الفعل الذي أنشأه عنده الجهل أو عدم اعتقاد الحق في صفة من صفات الله جل وعـ ـلا وهي صفة تعلّق القدرة برفاته هو وبقدرة الله جل وعلا على بعثه، وعفا عنه رب العـ ـالمين لأجـ ـل عظم حسناته الماحية أو لجهله؛ لأنه قال فعلته من خشيتك أو خوفا من عذابك أو نحو ذلك، وهذا

اعتقاد عظيم وهو حسنة عظيمة قابلت ذلك الاعتقاد السيئ، فدل على أن الاعتقادات البدعيـ ـة والمخالفة للحق قد يعفى عن صاحبها.

فإذن قول من قال أن أهل البدع والضلالات المخالفين في التوحيد أو في الصفات أنهم يكفَّرون إذا خالفوا ما دل عليه الكتاب والسنة فهذا قول وليس بصواب عند أئمة أهل السنة والجماعة؛ بـ ـل الصواب تقسيمه:

فمنهم من يكون كافرا إذا قامت عليه الحجة الرسالية ودفعت عنه الشبهة وبين له.

ومنهم من يكون مذنبا لأنه مقصر في البحث عن الحق.

ومنهم من يكون مـ ـتأولا.

ومنهم يكون مخطئا ومنهم من له حسنات ماحية يمحو الله جل وعلا بها سيئاته.

المسألة العاشرة: أن التكفير يشترط في تكفير المعين يشترط فيه إقامة الحجة، وإقامة الحجة شرط في أمرين:

الأول: في العذاب الأخروي؛ يعني في استحقاق العذاب الأخروي.

والثاني: في استحقاق الحكم الدنيوي.

والدليل على ذلك قول الله جل وعلا ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

إذا تبين هذا فإنّ إقامة الحجة تحتاج:

إلى مقيم.

وإلى صفة.

أما المقيم: فهو العالم بمعنى الحجة، العالم بحال الشخص واعتقاده.

وأما صفة الحجة: فهي أن تكون حجة رساليّة بيِّنة، قال جل وعلا ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُـ ـولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾

أما ما معنى فهم الحجة؟ يعني أن يفهم وجه الاحتجاج بقوة هذه الحجة على شبهته، وعنده شبهة بعبادة غير الله، عنده شبهة في استحلاله لما حُرِّم مما أجمع على تحريمه؛ لكن يُبلَّغ بالحجة الواضـ ـحة بلسانه ليفهم معنى هذه الحجة، فإن بقي أنه لم يفهم كون هذه الحجة راجحة على حجته فإن هـ ـذا لا يشترط-يعني في الأصل-؛ لكن في بعض المسائل جعل عدم فهم الحجة يعني كون الحجة راجحة على ما عنده من الحجج جعل مانعا من التكفير كما في بعض مسائل الصفات.

يعني أن أهل السنة والجماعة من حيث التقسيم اشترطوا إقامة الحجة ولم يشترطوا فهم الحجة في الأصل؛ لكن في مسائل اشترطوا فيها فهم الحجة وهذا الذي يعلمه من يقيم الحجة وهو العالم الرّاسخ في علمه الذي يعلم حدود ما أنزل الله جل وعلا على رسوله ﷺ.

المسألة الحادية عشرة: قوله (وَلَا نَقُولُ: لَا يَضُرُّ مَعَ الْإِيمَانِ ذَنْبٌ لِمَنْ عَمِلَهُ) هذا فيه مخالفة للمرجئة، والمرجئة جعلوا أصل الإيمان التصديق وجعلوا هذا التصديق لا يتأثر زيادة ولا نقصا.

المسألة الثانية عشرة والأخيرة: أن هاتين المسألتين وهما ما خالف أهل السنة الخوارج وما خالفوا فيه المرجئة فرع لأصل ومثال لقاعدة؛ وهي قاعدة الوَسَطية لأهل السنة والجماعة بين فرق الضلال، فهم وسط في باب الأسماء والأحكام؛ يعني في أبواب الإيمان والكفر ما بين الخوارج والمعتزلة الوعيدية وما بين المرجئة في قول أولئك وقول هؤلاء، فهم يحذِّرون من الذنوب ويتوعدون بها ويتوعدون بالكفر، ولكن لا يُخرجونه من الإيمان إلا بعد تمام الشروط وانتفاء الموانع.

[الأسئلة]

س٢/ قول القائل: كان من المفترض أن يُحِلَّ الله هذا؟

ج/ بعض الناس يستعمل هذه الكلمة وما يقصد ظاهر الكلام؛ لأن ظاهر الكلام بشع؛ لأنه يكون الشيء حرمه الله جل وعلا ويقول هو من المفترض أن يكون حلالا هذا اعتراض واعتقاد أو تثبيت أنه حلال.

لكن بعض الناس يستعمل هذه العبارة من جهة رأيه وما عنده يقول في المسائل إذا تجادل اثنان أو أكثر يقول: من المفترض أنه يصير هذا مباح لعدم علمه لا لأجل مثلا، ما يقولها مثلا في الخمر من المفترض أن يكون الخمر حلال، وإنما في المسائل المشتبهة التي لا يعرف وجهتها.

فإذن هذه الكلمة لابد فيها من التفصيل قالها في أي ذنب ولكنها من الكلمات الوخيمة.

س١/ هل عدم اشتراط فهم الحجة أن لا يفهموا مقصود الشارع؟

ج/ ذكرنا لكم مرارا أن العلماء الذين نصوا على أن فهم الحجة ليس بشرط في صحة قيام الحجة بَنَوا على الدليل وهو قول الله جل وعلا ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ فالله جل وعلا جعل على القلوب أكنة بأن لا يفهموه، فدلّ على أن الفهم والفقه –فقه الحجة– ليس بشرط؛ لأن إقامة الحجة في القرآن تلاوة القرآن عليهم وهم أهل اللّسان كاف في قيامها.

فصار إذن الحال مشتمل على أن إقامة الحجة شرط، ومعنى إقامة الحجة أن تكون الحجة من الكتاب أو من السنة أو من الدليل العقلي الذي دل عليه القرآن أو السنة، وأن فهم اللسان العربي

فهم معنى الحجة بلسان من أقيمت عليه هذا لابد منه؛ لأن المقصود من إقامة الحجة أن يفهم معاني هذه الكلمات، أن يفهم معنى الحديث، أن يفهم معنى الآية.

وأما ما لا يشترط وهو فهم الحجة، فيراد به أن تكون هذه الحجة أرجح من الشبه التي عنده؛ لأن ضلال الضالين ليس كله عن عناد، وإنما بعضه ابتلاء من الله جل وعلا، وبعضه للإعراض، وبعضه لذنوب منهم ونحو ذلك.

لهذا فإن فهم الحجة على قسمين:

يراد بفهم الحجة فهم معاني الأدلة، هذا لابد منه، فلا يكتفي في إقامة الحجة على أعجمي لا يفهم اللغة العربية أن تتلى عليه آية باللغة العربية، وهو لا يفهم معناها، ويقال قد بلغه القرآن والله جل وعلا يقول ﴿لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ هذا ليس بكاف لابد أن تكون الحجة بلسان من أقيمت عليه ليفهم المعنى، قال سبحانه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾

المعنى الثاني لفهم الحجة أن يفهم كون هذه الحجة أرجح من شبهته التي عنده، المشركون –كما قررنا لكم في شرح كشف الشبهات– عندهم علم وعندهم كتب وعندهم حجج كما أخبر الله جل وعلا في كتابه، فهم حجة الرسول عليه الصلاة والسلام، فهم القرآن، فهم حجة النبي عليه الصلاة والسلام العقلية التي أدلى بها عليهم بعد الوحي، هذه معناها أن يفهموا المعنى، إذا كانوا هم فهموا المعنى؛ لكن مثل ما يقول القائل ما اقتنع أن هذه الحجة أقوى من الشبهة التي عنده، فهذا ليس بشرط.

فإذن ما يُشترط من فهم الحجة والقسم الأول؛ وهو فهم المعنى فهم دلالة الآية باللغة العربية ونحو ذلك، أما فهم الحجة بمعنى كون هذه الحجة أرجح بالمقصود وأدلّ على بطلان عبادة غير الله أو على بطلان الباطل، هذا ليس بشرط المهم يفهم معناها ودلالتها، ثم بعد ذلك الله جل وعلا يُضل من يشاء ويهدي من يشاء.

نَرْجُو لِلْمُحْسِنِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ، وَيُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ، وَلَا نَأْمَنُ عَلَيْهِمْ، وَلَا نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ، وَنَسْتَغْفِرُ لِمُسِيئِهِمْ، وَنَخَافُ عَلَيْهِمْ، وَلَا نُقَنِّطُهُمْ.

وَالْأَمْنُ وَالْإِيَاسُ يَنْقُلَانِ عَنْ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ، وَسَبِيلُ الْحَقِّ بَيْنَهُمَا لِأَهْلِ الْقِبْلَةِ.

وَلَا يَخْرُجُ الْعَبْدُ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا بِجُحُودِ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ.

[الشرح]

قال العلامة الطحاوي رحمه الله تعالى وأجزل له المثوبة (نَرْجُو لِلْمُحْسِنِينَ مِنَ الْمُ ـؤْمِنِينَ أَنْ يَعْفُ ـوَ عَنْهُمْ، وَيُدْخِلَهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ، وَلَا نَأْمَنُ عَلَيْهِمْ، وَلَا نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّ ـةِ، وَنَسْ ـتَغْفِرُ لِمُسِ ـيئِهِمْ، وَنَخَافُ عَلَيْهِمْ، وَلَا نُقَنِّطُهُمْ.) هذه الجملة فيها بيان لما يجب على المرء المؤمن أن يعامل بـ ـه نفسـ ـه وأن يعامل به غيره من إخوانه المؤمنين، فمع النفس أهل السنة والجماعة يرجون للمحسن ويخافون على المسيء، هذا أصلهم مخالفين أهل التّقنيط وهم أهل الإفراط، وأهل الأمن وهم أهل التفريط.

[الأسئلة]

س٣/ بعض العلماء يقول الربا حلال؟

ج/ من قال الربا حلال فهو كافر، الفوائد فيها خلاف فيها الخلاف فيها قديم، وأول من أباحها فيمـ ـا أعلم الشيخ محمد عبده المصري، ولم يؤلف فيها لكن ألف فيها الشيخ محمد رشيد رضـ ـا رسـ ـالة معروفة مطبوعة بعنوان الربا والمعاملات المالية، ذكر في إباحة الفوائد وليس الفوائد فقـ ـط، حـ ـتى القروض التي فيها فائدة إذا كان المسألة ما فيها ظلم، إذا كان ما فيها استغلال للضعيف، قالوا لأن الله جل وعلا علل التحريم بالظلم فقال ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ وربا الجاهلية كان في استغلال لحاجة الضعيف؛ لكن إذا كان ترك المال للبنك فيه قوة له البنـ ـك، ترك المال له فيه قوة، كون بنك يعطيه لا لاستغلال حاجتك إنما هو أعطاك لقاء عملـ ـه بالمـ ـال أو أقرض قروض ليست لاستغلال الحاجة إنما هي للإنتاج للاستثمار مصانع إلى آخره، محمد رشـ ـيد رضا كتب فيه كتاب الربا والمعاملات المالية في الإسلام، فيرى أن هذه كلها ما فيها ظلم من الغني الذي هو صاحب البنك للمستثر صاحب المال، وإنما هذه فيها إعطاء وإعانة له فليست محرمة.

وبهذا قال مجموعة عن المصريين ومجموعة من علماء سوريا.

لهذا نقول مسألة الفوائد البنكية هذه القول بإباحتها قول ضعيف والأدلة تشـ ـمل هـ ـذا وهـ ـذا، والتعليل بعدم الظلم والجواب عن هذا يطول، وقول الجمهور جمهور أهل العلم وعامة أهل العلـ ـم من عدم إباحتها؛ لكن معرفتك للخلاف يفيدك في عدم الدخول في التكفير، لأن الذي يكفَّر مـ ـا هو؟ هو ما أجمع عليه وهو ربا الجاهلية؛ يعني يعطيك قرض مثل ما قال قتـ ـادة ومجاهـ ـد وجماعـ ـة يعطيك قرض حسن ثم إذا أتى وقت السداد قال له جاء وقت السداد إمـ ـا أن تقضـ ـي وإمـ ـا أن [...]، يكون هذا من الغني للفقير لاستغلال الحاجة هو يعرف أنه ما يستطيع، هذا المجمع عليـ ـه وهو ربا الجاهلية الذي جاء فيه النص هذا من أباحه فهو كافر، يعني إباحة ذلك كفر، أما المسائل الثانية ربا القروض وربا الاستثمار والفوائد فهذه ما فيها تكفير فيها صواب وغلط.

هذه مهمة مثل شيخ الأزهر لما أباحها هو مسبوق، كلامه فيها أضعف من كلام رشيد رضا، رشيد رضا أصلها تأصيل يعني فيه شبهة.

س١٠/ ....

ج/ أنا قلت أنه يكفر؟ من قال: ليس بالإمكان أبدع مما كان. يكفر، قد يكفر به إذا عنى شيئا إذا عنى ليس بالإمكان أبدع مما كان أن الله جل وعلا لا يقدر أن يخلق أجمل من هذا الك ون، ه ذا كفر؛ لأن هذه الكلمة قد يقولها القائل تحتمل شيئا صحيحا وقد يقولها تحتمل معنى باطلا.

أما إذا قال ليس في الإمكان أبدع مما كان يعني وجود هذه الطبيعة ما يمكن يكون فيه أحسن منها ما يمكن الله أن يخلق أجمل من هذه أعوذ بالله، الله تعالى على كل شيء قدير.

س٥/ ما الدليل على أخذ جبريل عليه السلام القرآن من الله تعالى مباشرة، لا من اللوح المحفوظ وأن الله كلمه به؟

ج/ الدليل على ذلك أن الله جل وعلا نسب القرآن وأضاف القرآن إلى نفسه تكليما به قال جل وعلا ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ فسماه كلاما له جل وعلا، وقال سبحانه وتعالى في ذكر جبريل ﴿وَإِنَّهُ﴾ أي في القرآن وجبري ل ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ(١٩٢)نَزَلَ بِهِ ال رُّوحُ الْ أَمِينُ(١٩٣)عَلَ ى قَلْبِ كَ لِتَكُ ونَ مِ نْ الْمُنذِرِينَ(١٩٤)بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ ودلّ على أن هذا التتريل تتريل سماع لا تتريل كتابة قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح «إذا قضى الله الوحي في السماء سمع له كجر سلسلة عل ى صفوان» إلى آخر الحديث، فيكون جبريل أول من يفيق فيقولون ماذا ق ال ربك م، لا، فتفي ق الملائكة فينفثهم ذلك فيهم.

«إذا قضى الله الوحي في السماء برزت الملائكة بأجنحتها في السماء خضعانا لقول ه فينف ذهم في ذلك» يعني إلى قوله «فتقول الملائكة ماذا قال ربكم فيقول جبريل عليه السلام الحق وهو العل يّ الكبير» فالوحي يسمعه جبريل عليه السلام ثم يبلغه النبي عليه الصلاة والسلام.

وأما قول من قال من الأشاعرة إنه يأخذه من اللوح المحفوظ، فهذا ليس بصحيح وليس من أقوال أهل السنة البتة؛ لأن ما في اللوح المحفوظ من القرآن هذا مجموع على جهة الكتابة، والقرآن ل ه جهتان:

جهة سماع.

وجهة كتابة.

جهة كلام من الله جل وعلا يُسمع. وجهة كتابة.

وجهة الكتابة هي ما في اللوح المحفوظ من القرآن بأجمعه من أوله إلى آخره، وجبريل عليه السلام لا ينتقي هذه الآية يأخذها ويترلها في الوقت المحدد، ثم يأخذ الآية الأخرى ويترلها في الوقت المحدد، وإنما هو وحي الله جل وعلا.

قال سبحانه ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾

المقصود من ذلك أن تتريل القرآن تتريل سماع، أما الكتابة فهي موجودة في ثلاثة أشياء:

-موجودة في اللوح المحفوظ كما قال جل وعلا ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ(٧٧)فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ(٧٨)لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾وقال ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ(٢١)فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾

-والثانية في الكتابة ما هو موجود في بيت العزة في السماء الدنيا، وهذا على القول بصحة أثر ابن عباس رضي الله عنهما في ذلك.

-والثالث المكتوب في المصاحف التي بين أيدي المسلمين.

هذه ثلاثة كتابات، والكتابة ليست تكليما وإنما هي كتابة، وحيثما وجد فاللوح المحفوظ أو في بيت العزة أو في المصاحف كله كلام الله جل وعلا ينسب إلى الله جل وعلا أو يضاف إلى الله جل وعلا إضافة صفة إلى موصوف.

س١٦/ أيهما أعظم جرما وذنبا الحلف بغير الله أو الزنا؟

ج/ الحلف بغير الله كفر والزنا ليس كفرا، ومعصية سماها الله جل وعلا كفرا هي أعظم من معصية لم يسمها الله جل وعلا كفرا، وهذا المقصود بها من حيث الجنس يعني جنس الحلف بغير الله من جنس الزنا.

لكن تطبقه على شخص لا يسوغ التطبيق، هذا حلف بغير الله وهذا زنى، معناه هذا أبشع من هذا، هذا لا يطبق في كل نواحي الموازنة هل هذا أعظم أو هذا أعظم.

المقصود النوع أما إذا أتيت إلى الأفراد فهذا يختلف باختلاف الأحوال.

س١٧/ هل الذبح أمام أو عند قدوم الضيف شرك، حيث إن بعض من ينتسب إلى أهل العلم يقول إذا كان على وجه الإكرام يجوز ذلك؟

ج/ الذبح إراقة الدم من أعظم القربات لله جل وعلا؛ لأن الذي أجرى الدم في هذا المخلوق هو رب العالمين، فالدم هو الحياة، جريان الدم هو الحياة، فإراقته إنما تكون تقربا لمن وهب هذه الحياة ووهب هذه الأنعام التي ينتفع بها الإنسان، التقرب بإراقة الدم إذا كان لمخلوق فهو كفر بالاتفاق،

تقرّب بإراقة الدم لمخلوق تقربا له تعظيما له هذا كفر بالإتفاق، هذا شرك من جهة العبادة، فإن سمى غير الله جل وعلا عليه صار مما أُهِل لغير الله به فرجع إلى الشك في الربوبية والاستعانة.

الذي يحصل عند البادية في بعض البادية أنهم إذا أرادوا أن يكرموا ضيفا -وليس كل ضيف- الضيف الذي يعظمونه أو سلطان أو أمير أو نحو ذلك، فإنهم يذبحون الذبيحة ليسيل الدم أمامه وهو يرى، وهذا جرت عادتهم أن هذا على جهة التعظيم للقادم لا على جهة الإكرام، يكرمون أضيافهم بالذبح وراء البيت بالذبح في أي مكان؛ لكن كونه ينحر الإبل والدم يضرب بقوة والضيف يأتي، هذا لا يفعلونه إلا لمعظم فيهم، وهذا نوع تقرب للمخلوق بهذا الدم، نوع تقرب ما نقول تقرب، ولذلك حكم العلماء على أن هذه الذبيحة ليست مباحة بل هي ميتة، لا يجوز أكلها، ويجب الإنكار على من فعل ذلك، سواء فعله مع سلطان أو مع أمير أو فعله مع رئيس قبيلة أو فعله مع ضيف معتاد ممن يعظم؛ يعني ليس من هؤلاء، فإنه لا يجوز الأكل منها، إذا ذبحها أمامه ضابطها أن ينحر الإبل يضرب الدم وهذا يدخل أمامه وهو يرى لدخوله.

لكن لا يدخل في ذلك وهو جالس في المكان أو في الخيمة أو في البر، جالس وثم دعوه على الكل فصاروا ذبحوا الذبيحة وهو ينظر إليها؛ لكن الضابط هو إراقة الدم وسيلانه وهذا يتحرك وهذا يقدم مثل ما حصل قريبا، نسأل الله جل وعلا العافية والسلامة، هذا كله محرم وكبيرة من الكبائر وبعض حالاته يكون شركا في هذا؛ لكن على كل حال هذه الذبيحة محرمة ميتة لا يجوز الأكل منها.

س٣/ هل الشرطة تقوم مقام الحاكم أو القاضي في مسألة تحريم الشفاعة في الحدود إذا بلغته أم لا؟

ج/ الشفاعة في الحدود.

أولا ما كان دون الحد فإنه يستحب إقالة أهل الشارة وأهل المكانة في المجتمع أن يُقالوا ما دون الحدود ابتداء، وذلك لقوله عليه الصلاة والسلام «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود» حتى ولو بلغت السلطان فإنه يقيل من كان من ذوي الهيئات، وذووا الهيئة في المجتمع من إذا أخذوا أو عزروا بما اقترفوا يكون ثم أثر على المجتمع لأنهم قدوة أو لأنهم أهل ولاية أو لأنهم أهل شارة، والشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكلميها ودرء المفاسد وتقليلها، فما كان كون الحد مما فيه تعزير فإنه يستحب إقالة ذوي الهيئات عثراتهم.

وأما الحدود فإنه لا يجامل فيها أحد؛ لكن إذا كان ثم شفاعة في حد من حدود الله جل وعلا فإنه لا بأس به قبل أن يصل إلى السلطان، فإذا بلغت الحدود السلطان فلعن الله الشافع ولعن المشفَّع، إذا بلغت الحدود السلطان يعني الإمام أو من ينيبه في الحكم؛ القاضي الذي ينفذ الأمر ويحكم عليه.

وما قبل ذلك فإن الشفاعة مطلوبة، لم؟ لأن الشفاعة مأذون بها؛ لأن الشفاعة ترجع إلى أصل الستر على المسلم، وقبل أن يصل إلى السلطان أو إلى القاضي فهو في مظنة الخفاء، حد في مظنة الخفـ ـاء، فإذا كان في مظنة الخفاء ولم يتطلع عليه الناس فالستر فيه أولى، هذا الدليل عليه أن النبي ﷺ لمـ ـا سرقت المخزومية وأوتي بها شفع من شفع في ذلك فقال «هلا كان قبل أن تأتوني بها والذي نفـ ـس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها» استدل أهل العلم بذلك على أن الشفاعة لا بأس بها إذا كان فيها مصلحة، إذا كانت قبل أن تصل المسألة أو الجُـ ـرم إلى السـ ـلطان أو إلى القاضي الذي يحكم بالأمر.

أما الشُّرَط فلا يدخلون في ذلك؛ لأن الشُّرط إنما هم لحفظ الأمر أو للإمساك على المجرم وليست جهة قضائية ولا جهة تنفيذية قبل حكم الإمام أو حكم نائبه. والله أعلم.

وَالْأَمْنُ وَالْإِيَاسُ يَنْقُلَانِ عَنْ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ، وَسَبِيلُ الْحَقِّ بَيْنَهُمَا لِأَهْلِ الْقِبْلَةِ.

[الشرح]

قال رحمه الله (وَالْأَمْنُ وَالْإِيَاسُ يَنْقُلَانِ عَنْ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ، وَسَبِيلُ الْحَقِّ بَيْنَهُمَا لِأَهْلِ الْقِبْلَـ ـةِ.) يقـ ـرِّر العلامة الطحاوي رحمه الله بهذا عقيدة أهل السنة والجماعة في هذا الأمر العظيم، وهو الأمن مـ ـن مكر الله، واليأس من روح الله جل جلاله، وأنّ اليأس هذا سبيل الكافرين، والأمن من مكـ ـر الله سبيل أهل الشّهوات الذين لا يرقبون الله جل وعلا ولا يرقبون صفات الرب جل جلاله.

والأمن من مكر الله كفر، واليأس من روح الله كفر أيضا كما ذكر قال (يَنْقُلَانِ عَنْ مِلَّةِ الْإِسْـ ـلَامِ) لأن الله جل وعلا وصف الكافرين والخاسرين الذين استحقّوا العقوبة منه والعذاب بأنهم يـ ـأمنون من مكر الله وييأسون من روح الله جل وعلا.

إذا تبين ذلك فإن الأمن والإياس ردة عن الدين كما قال (يَنْقُلَانِ عَنْ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ) بضابط، ومـ ـن المهم معرفة هذا الضابط؛ لأنه هو نكتة المسألة وعقدتها، وهو أنّ الأمن يكون كفـ ـرا إذا انعـ ـدم الخوف، واليأس يكون كفرا إذا انعدم الرجاء، فمن لم يكن معه خوف من الله جل وعلا أصـ ـلا – يعني أصل الخوف غير موجود– فقد أمن فهو كافر، ومن لم يكن معه رجاء في الله جل وعلا أصلا فقد يئس من روح الله فهو كافر.

إذن الأمن والإياس مرتبطان؛ بل معناهما الخوف والرجاء، الأمن لأجل عدم الخوف، واليأس لأجل عدم الرّجاء، فمن كان عنده خوف قليل ويأمن كثيرا فإنه من أهل الذّنوب لا من أهل الكفر، فإن لم يكن معه خوف أصلا فإنه كافر بالله جل وعلا كما قال هنا (يَنْقُلَانِ عَنْ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ).

أما أهل التوحيد أهل الذنوب من أهل القبلة فإنهم بقدر ما عندهم من الذّنوب يكون عندهم أمن من مكر الله جل وعلا، فإذن الأمن من مكر الله يتبعّض لا يوجد جميعا ويذهب جميعا؛ بل قد يكون في حق المعيّن أنه يخاف تارة ويأمن تارة، يصحو تارة ويغفل تارة، وكذلك اليأس من رَوح الله يغلب على المرء الموحّد تارة أنه ييأس إذا نظر إلى ذنبه، أو نظر إلى ما يحصل في [السماء] أو ينظر إلى ما قضى الله جل وعلا في هذه الأرض على أهلها من الشرك مثلا أو من الذنوب أو من الكبائر أو من القتل أو من الفساد فيأته اليأس، فإن غلب عليه اليأس بحيث انعدم الرجاء لنفسه أو الناس فإنه يكفر بذلك.

أما إذا وُجد عنده اليأس ووُجد عنده رجاء فإنه لا يخرج من الملّة.

فإذن هنا ضابط الأمن والإياس الذي ينقل عن الملة هو ما ذكرته لك، وأما الموحّد المعيّن من أهل الإيمان فإنه يجتمع فيه بحسب قوة يقينه، يجتمع فيه أنّه قد يكون عنده أمن بحسب ذنوبه، ومن كمَّل الإيمان وحقق التوحيد فإنه يخاف ولا يأمن من عذاب الله جل وعلا ولا يأمن من مكر الله.

وَلَا يَخْرُجُ الْعَبْدُ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا بِجُحُودِ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ.

[الشرح]

قال (وَلَا يَخْرُجُ الْعَبْدُ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا بِجُحُودِ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ) يُريد بذلك أنّ أهل السنة والجماعة خالفوا الخوارج والمعتزلة الذّين يوجبون للعبد النّار والخوارج الذين يكفّرون بالذنوب، فقال: إن العبْدَ لا يَخْرُجُ مِنَ الإيمَانِ بعد أن دخل فيه وصار مؤمنا إلا بجُحُودِ ما أَدْخَلَهُ فيه. وهذا لأجل أنّ أعظم المسائل التي يتّضح فيها الخروج من الإيمان هو الجحد، وإلا فهذا الحصر غير مراد للمؤلف كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

إذا تبين هذا فهذه الجملة المهمّة فيها مسائل:

المسألة الأولى: دليل هذه الجملة.

دليلها الإجماع؛ إجماع أهل السّنة والجماعة على أنّ من دخل في الإيمان بيقين فإنه لا يخرج منه إلا بأمرٍ متيقَّن مماثل -يعني في اليقين- بما به دخل في الإيمان، وهذا الإجماع له أدلته من كتاب الله جل وعلا ومن سنة رسوله ﷺ.

المسألة الثانية: هذا الحصر في كلام المؤلف ليس مرادا في أنه يكون لا يخرج أحد من الإيمان إلا بالجحد، فينفي التكفير والحكم بالردة بالاستحلال أو بالإعراض أو بالسب أو بغير ذلك مما يحكم على من أتى به مع قيام الشروط وانتفاء الموانع بالردة.

ودليل عدم إرادته للحصر أنه ذكر في المسألة الثالثة التي مضت أنّ المؤلف تبعا لأهل السنة لا يكفّر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله فقال في المسألة التي مرا علينا قريبا (وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِذَنْبٍ، مَا لَمْ يَسْتَحِلَّهُ) واستحلال الذنب غير الجحد، الاستحلال صورة والجحد صورة، فدل على أن الطحاوي لا يريد بالجحد الحصر، ففيه ردّ على من حصر الردة أو الكفر بالتكذيب أو بالجحد.

المسألة الثالثة: الجحد من الكلمات التي جاءت في القرآن، ولها دلالتها في لغة العرب.

فدلالة الجحد في اللغة: الجحد هو الرد والإنكار، جحد الشيء يعني رده أو أنكره، هذا من جهة اللغة، فيجتمع في اللغة مع التكذيب بالشيء ظاهرا أو مع التكذيب به باطنا.

وأما في القرآن فإن الله جل وعلا ذكر الجحد في عدة آيات، وبيّن أن الجحد يجتمع مع التكذيب لأن الجحد قد يجتمع مع التكذيب وقد لا يجتمع مع التكذيب، قال جل وعلا في سورة الأنعام في وصف المشركين ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ(٣٣)وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ﴾الآية،

فدل على أنهم لم يكذبوا وجحدوا، ولهذا حقيقة الجحد عند أهل السنة والجماعة مرتبطة بالقول لأجل هذه الآية قال ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ﴾ يعني باطنا ﴿وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ يعني ظاهرا، وهذا مرتبط بالقول لأنهم ردّوا على النبي عليه الصلاة والسلام.

والخوارج ذهبوا إلى أنّ الجحد يكون بالقول وبالفعل معا، فعندهم أنّ الجحد يكون بالقول كقول أهل السنة، ويكون أيضا بالفعل فيدل الفعل على جحده، وهذا خلاف ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة من أنّ الجحد ليس مورده الفعل؛ لأن الفعل محتمل يدخله التأويل ويدخله الخطأ ويدخله أشياء كثيرة، وأما القول فإنه يقين وواضح؛ لأنّه دخل في الإيمان بالقول –بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله–، فلا يخرج منه إلا بجحود ما أدخله فيه، وما أدخله فيه كان قولا أعلنه، وجَحْد ما أدخله ورده وتكذيبه وإنكاره لما دخل فيه.

وهذه الكلمة كلمة الجحد من الكلمات التي يَحصل فيها خلط وخلل، والواجب الرّجوع في فهمها إلى دلالة الكتاب والسنة وإلى ما أجمع عليه سلف الأمة.

المسألة الرابعة والأخيرة: أهل السنة والجماعة رحمهم الله تعالى في تفصيل قولهم في الإيمان –الذي سيأتي في المسألة التي بعدها– خالفوا الخوارج والمرجئة، وفي إخراجهم الواحد من أهل القبلة من الإيمان أيضا خالفوا الخوارج والمرجئة، لهذا ثَم ارتباط ما بين الدخول والخروج من جهة اليقين،

ولهذا المؤلف الطحاوي ذكر لك تنبيه على هذا بقوله (وَلَا يَخْرُجُ الْعَبْدُ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا بِجُحُودِ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ.)، ولم يقل إلا بالجحد أو إلا بالجحود فيكون مطلقا؛ بل قال (إِلَّا بِجُحُودِ مَا أَدْخَلَهُ فِيهِ)، وذلك لأنه إذا ثبت الأمر بيقين لم يَزُل بالشك؛ بل لابد في زواله من يقين يماثل الأول، والمكفِّرات وما يُحكم على الواحد من أهل القبلة فيه بالردّة اختلف فيه الفقهاء والعلماء؛ لكن يجمع ذلك أنه لا يُخص عند أهل السنة لا يخص بالجحد.

ولهذا نقول: الذين قيّدوا التكفير وإخراج العبد من الإيمان بالجحد فقط هؤلاء -دون الاستحلال ودون الشّك ودون الإعراض إلى آخره- هؤلاء ذهبوا إلى أنه لا يكفر إلا المعاند المكذّب ظاهرا كحال الكفّار والمشركين، وهذا ليس بصحيح؛ لأن الله جل وعلا بيّن أن كفر من كفر من العرب:

بعضهم من جهة الإعراض.

وبعضهم من جهة الشك.

وبعضهم من جهة الجحد ظاهرا والاستيقان باطنا وهو العناد.

ولهذا نقول: إن المرجئة هم الذين قالوا: لا يخرج المرء من الدين إلا بالتكذيب فقط. لابد من التكذيب، والتكذيب قد يكون مع الجحد، وقد يكون الجحد بلا تكذيب كما نصت عليه الآية ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾.

إذا تبين هذا: فأصل قول المرجئة في الإيمان -كما سيأتي- أن الإيمان أصله الاعتقاد، فلذلك جعلوا المخرج منه التكذيب، ومن أضاف الاعتقاد والقول جعل المخرج التكذيب والجحد، مثل كلام الطحاوي هنا؛ لأنه يأتي أن الإيمان عنده هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان، فيجعل التكذيب مخرجا ويجعل الجحد مخرجا لعلاقة التكذيب بالاعتقاد وعلاقة الجحد بالإقرار باللسان.

فإذن أهل السنة عندهم المخرجات من الإيمان:

ومنها التكذيب وهو أعظمها.

ثم الجحد.

ثم الإعراض

ومنه الشّك، الريب.

وَالْإِيمَانُ: هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيقُ بِالْجَنَانِ.

وَجَمِيعُ مَا صَحَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الشَّرْعِ وَالْبَيَانِ كُلُّهُ حَقٌّ.

[الشرح]

قال الطحاوي في هذا الموضع (وَالْإِيمَانُ: هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيقُ بِالْجَنَانِ) يريد بالإيمان الإيمان الذي أمر الله جل وعلا به الناس والذي يصير به المرء معصوم الدم والمال، فعرّف الإيمان بأنه (الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيقُ بِالْجَنَانِ)، وهذا التعريف من جهة مورد الإيمان، وهو اللسان والجنان، فيتعلق باللسان عبادة الإقرار في الإيمان ويتعلق بالجنان عبادة التصديق في الإيمان.

وهذا التعريف من جهة المورد هو المشهور عن الطائفة التي يسميها العلماء مرجئة الفقهاء، وهم الإمام أبو حنيفة ومن تبعه من أصحابه، ومنهم أبو جعفر الطحاوي صاحب هذه العقيدة، وهذه الجملة مما وافق فيه المؤلف الطّحاوي ما وافق فيه المرجئة وقرّر فيها عقيدتهم، وطريقة أهل السنة ومذهب أهل الحق خلاف هذا لأدلة كثيرة في هذا الموطن.

إذا تبين ذلك من جهة أن الطحاوي في هذا الموطن لم يقرر عقيدة أهل السنة والجماعة وإنما ذكر معتقد طائفته وهم الحنفية في هذه المسألة، وهو قول المرجئة –مرجئة الفقهاء– فإننا نقول: لابد من بيان لهذا الأصل العظيم وذلك يرتب على المطالب التالية:

<u>الأول من المطالب أو المسائل</u>: أن الإيمان لفظ مستعمل في اللغة قبل ورود الشرع، والألفاظ لها في استعمالها قبل ورود الشرع لها حالان:

<u>الأول</u> الحال العرفي.

<u>والثاني</u> الحال الأصلي.

والحال العرفي جعلناه الأول لقربه.

والحال الثاني الأصلي جعلناه الثاني لأنه بعيد؛ يعني من جهة العموم.

وهذا هو الذي يسميه طائفة من العلماء يسمونه الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية، فإن الألفاظ المستعملة لها حقائق لغوية حقيقة ليست مجاز، ولها حقائق عرفية يعني في استعمال أهل العرف لها.

مثال ذلك لفظ الدّابة، فإنه في اللغة الأصلية– في لغة العرب في الاستعمال العام– الدابة كل ما يدبّ على الأرض سواء ما يدب على بطنه أم يدب على رجلين أم يدب على أربع، ودلّ على هذا قول الله جل وعلا ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ يعني من الدواب ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾.

ثم خصت بالاستعمال العرفي بأن الدابة هي ذات الأربع التي تركب في الاستعمال يعني يركبها الناس أو يحرثون عليها أو إلى آخره، هذه تسمى حقيقة عرفية.

والمعنى الأول يسمى حقيقة لغوية.

فإذن صارت الحقيقة اللغوية أخص من الحقيقة اللغوية، اللغة دائما تكون عامة، ثم الناس يقيدون هذا اللغوي ببعض ما يحتاجون إليه للاستعمال، فتكون الحقيقة العرفية دائما أضيق من الحقيقة اللغوية، ثم لما أتى الشرع ظهرت ما سماه العلماء الحقائق الشرعية، الحقيقة الشرعية، أو ما سماه طائفة ممن ألف في فقه اللغة بالأسباب الإسلامية؛ الأسباب الإسلامية يعني ألفاظ جُعِل لها معانٍ لأجل السبب مجيء الإسلام.

هذه المقدمة مهمة في تأصيل هذه الحقائق الثلاث على مسألة الإيمان.

الإيمان في أصل اللغة –اللغة مرتبطة بالاشتقاق، اللغة لها اشتقاق يجمع الكلام الذي شروطه واحدة– فالإيمان والأمن والأمان هذه كلماتها واحدة، أمن وأمان وإيمان فاشتقاقها من حيث الأصل واحد، ولهذا الإيمان يرجع إلى الأمن في اللغة، والأمان يرجع إلى الأمن وإلى الإيمان، فهذه الألفاظ في أصل اللغة اشتقاقها واحد وذلك من الأمن الذي هو المصدر.

ما علاقة الإيمان في اللغة بالأمن يعني في دلالة اللغة؟ لأنه من آمن فقد أمِنَ، آمن بالشيء أمن على نفسه، آمن يعني صدق استسلم أطاع إلى آخره فإنه يعتبر مستسلما؛ يعني يعتبر أمن عدوه آمن بما قال عدوه صدقه فإنه يكون أمن غائلته.

إذا تبين هذا فهذا الأصل اللغوي الذي هو [مزيد] الاشتقاق من كلمة واحدة يدلك على أن أصل كلمة الإيمان في اللغة من حيث الاشتقاق....

خصت ذلك المعنى إلى أن الإيمان هو التصديق تصديق الجازم الذي يكون معه عمل يأمن معه.

وهذا جاء في القرآن يعني في استعمال المعنى اللغوي للإيمان في مواضع:

﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾

كذلك في وصف النبي ﷺ في سورة براءة قال ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾

إذن فالإيمان في اللغة اُستعمل ويراد به التصديق الجازم الذي يكون معه عمل يأمن معه؛ لأنه فيه صلة دائما بين المعنى العرفي الحقيقة العرفية والحقيقة اللغوية.

جاء الشرع فأمر الناس بالإيمان، أمر الله جل وعلا الناس بالإيمان، فهذا الإيمان فيه كما ذكرنا لك أن الحقيقة العرفية تخصيص للحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية أسباب زائدة فيها زيادة عن الحقيقة العرفية، قد تكون تخصيصا لها وقد تكون رجوع إلى الأصل الأول فتكون أوسع منها.

فالإيمان في الشرع جاء بأنه متجه إلى الإيمان بالله ملائكته وكتبه ورسله إلى آخر أركان الإيمان الستة،

وهذا الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر عرفنا منه أنه لا يكون إلا بعمل ولا يكون إلا بإقرار ولا يكون إلا بتصديق،

إذا تبين هذا فيظهر لك أنّ الإيمان في الشرع نُقل عن الإيمان في العُرف، كما أن الإيمان في العرف نقل عن الإيمان في اللغة، فتأصيل الإيمان على أنه في اللغة هو إقرار وتصديق ليس صحيحا؛ لأن الإيمان في اللغة أعم من ذلك، مثل ما ذكرنا لك، الإيمان ما يجلب الأمن من عمل، من إقرار، ومن تصديق، من تصرف، من موالاة، كل ما يجلب الأمن هو إيمان، في اللغة قُيِّد ذلك على نحو ما ذكرت لك الآيات، في الشرع جاء تسمية الإقرار إيمانا، وجاء تسمية الاعتقاد إيمانا، وجاء تسمية العمل إيمانا.

فإذن من حيث الدلالة اللغوية والدلالة العرفية والدلالة الشرعية تبيّن لك أن هناك اختلاف في مصير في معنى الإيمان.

المرجئة مع أهل السنة في هذه المسألة اختلفوا، وهذا الاختلاف طويل الذيول كما هو معلوم؛ لكنهم اتفقوا من حيث الأصول -أصول الفقه- على أنّ الكلمة إذا اعتراها هذه الأمور الثلاثة الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية اتفق الجميع -الحنفية مع الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم- اتفقوا على أن تقدم الشرعية لماذا؟ لأن الألفاظ الشرعية تخصيص، فلا يقول الحنفية -الذين قالوا في الإيمان بهذا التعريف- لا يقولون إن السجود إذا أمر به فإنه يصلح بالركوع يعني مثلا لو كان قرأ القارئ القرآن وهو يمشي، ثم مرت آية سجدة، فهل يركع ويكتفى بها؟ أم أنه يصير إلى السجود؟ السنة أمرت بالسجود السجود الشرعي، لماذا؟ لأن السجود جاء بهذا اللفظ الشرعي وبينته السنة فيكون هو المراد لا السجود العرفي.

المسألة لها نظائر في الفقه في العقيدة في اللغة بعامة.

فإذن نقول: اجتمعوا على أن الحقيقة الشرعية مقدمة، ثم هل تقدم اللغوية أو العرفية؟ خلاف بينهم.

لهذا نقول: ما دام أن الجميع اتفقوا على تقديم الحقيقة الشرعية، فما هي أدلة الحقيقة الشرعية في الإيمان؟ الأدلة على ذلك يطول الكلام عليها، ونرجئها مع تفصيلها في الكلام والمذاهب للدرس القادم.

لكن نكمل المقدمات أنا أريدك تفهم مسألة الإيمان لأنها مسألة مشكلة، وكثير ممن خاض فيها في هذا العصر ما أدرك حقيقة الفرق ما بين قول أهل السنة وقول المرجئة في هذا الباب.

المسألة الثانية: الإيمان في اللغة هو التصديق الجازم -كما ذكرنا لك- الذي يتبعه عمل يأمن معه المؤمن الغائلة والعقوبة إلى آخره.

وقولنا التصديق الذي معه عمل هذا تحصيل حاصل؛ لأنه إذا كان الشيء يلزم منه العمل فإنه لا يطلق في اللغة على من صدق به مصدقا حتى يعمل، فمن قال أنا مصدق بهذا الشيء، واحد جاء وقال سيارتك هي الآن تسرق، قال جزاك الله خيرا، قال فيها فلوس فيها أشياء هي الآن تسرق، قال جزاك الله خيرا وجلس ما تحرك، فهل يعتبر في اللغة مصدقا؟ إذا كان قد صدّق الخبر فإنه لابد أن يتبعه بعمل يدل على صدقه؛

ودلّ على هذا الأصل قوله جل وعلا في قصة إبراهيم الخليل مع ابنه إسماعيل في سورة الصافات قال ﴿قَالَ يَابُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَاأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّابِرِينَ(١٠٢)فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ لاحظ العمل ﴿فَلَمَّا﴾ و﴿لَمَّا﴾ انتبه لكلمة ﴿لَمَّا﴾، ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ(١٠٣)وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَاإِبْرَاهِيمُ(١٠٤)قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾

المسألة الثالثة: يمكن أن يُضبط ما جاء في القرآن من استعمال الإيمان بالحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية يمكن أن يضبط بضابط وهو أنه:

إذا اقترن بالإيمان الأمن أو كانت الدلالة عليه فإن المراد به سعة المعنى اللغوي.

وإذا عُدي الإيمان باللام في القرآن أو في السنة فإن المراد به الإيمان العرفي؛ يعني اللغوي العرفي.

وإذا عدي الإيمان بالباء، فإنه يراد به الإيمان الشرعي.

وهذه كل واحدة لها طائفة من الأدلة تدل عليها.

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمْ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ ﴿آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمْ الْأَمْنُ﴾ هذا دلالة على عموم المعنى اللغوي.

المعنى العرفي ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ لاحظ التعدية باللام ﴿بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾، ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾ ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ يعني النبي ﷺ ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ هذا المعنى العرفي.

﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْه)، لاحظ الباء عدي الباء للدلالة الشرعية.

لماذا اختلفت التعدية؟ لأن المطلوب اختلف، كيف؟ الإيمان اللغوي ما دام أنه تصديق فيقول: العرب صدق لفلان، تعديه باللام، صدق لفلان، وتقول صدق بكذا أيضا فتعديه بالباء؛ لكن الإيمان الشرعي آمن بكذا لاحظ التعدية مضمّن أقر بكذا -أقرّ تتعدى بالباء في اللغة أليس كذلك؟- أقر بكذا صحيحة، عمل بكذا صحيحة، صدق بكذا صحيحة، ولهذا لما عدي الإيمان في

اللغة بالباء علمنا أنه ضُمن المعنى الأصلي في اللغة زيادة تصلح للتعدية بالباء، فالمعنى اللغوي يتعدى باللام، فلماذا عدي بالباء تفريقا ما بين الإيمان الشرعي والإيمان اللغوي؟ هو تضمين العمل للإيمان الذي هو زيادة على ما جاء في المعنى العُرفي.

هذا كثير في القرآن وفي اللغة أنه يأتي الفعل ويراد منه معنى، ثم تختلف التعدية بـ ـالحرف فيُضـ ـمّن الفعل معنى فعل آخر.

إذا تبين هذا فمن المهم في تفصيل هذه المسألة التي غلط فيها الكثيرون منذ نشـ ـأت المرجئـ ـة، أن يُعرف أن الإيمان في اللغة في حقيقته تصديق وإقرار؛ لكن تصديق معه نوع عمل وليس لازمـ ـا في حقيقته؛ لكن لا يسمى تصديقا حتى يكون معه عمل يأمن به، لصلته بالمعنى اللغوي العام.

أما في الشرع فهو إقرار وتصديق وعمل؛ لأن الشرع جاء بالزيادة على المعنى اللغـ ـوي في هـ ـذه المسألة العظيمة.

المسألة الرابعة: تعريف الطحاوي لهذه المسألة وهي (وَالْإِيمَانُ: هُوَ الْـ ـإِقْرَارُ بِاللِّسَـ ـانِ، وَالتَّصْـ ـدِيقُ بِالْجَنَانِ)، هذا فيه إخراج العمل أن يكون موردا للإيمان، وقصْر الإيمان من حيث المـ ـورد علـ ـى الإقرار والتصديق. وهذا كما ذكرت لك مذهب مرجئة الفقهاء.

والمرجئة في هذه المسألة لهم أقوال متعددة أشهرها قولان:

قول جمهور المرجئة وهو أن الإيمان هو التصديق، ولا يلزم معه إقرار.

ثم مرجئة الفقهاء -وذهب إليه الماتريدية والأشاعرة وجماعة- أن الإيمان إقرار باللسان وتصـ ـديق بالجنان.

وسُمُّوا مرجئة لأنهم أرجؤوا العمل عن مسمّى الإيمان؛ يعني أخروه عن مسمى الإيمـ ـان، فجعلـ ـوا الإيمان متحققا بلا عمل.

واستدلوا لمذهبهم بعدة أدلة من أشهرها قول الله جل وعلا في آيات كثيرة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فعطف العمل على الإيمان هذا من أقوى أدلتهم على هذه المسألة،

قالوا فهذا يدل على التغاير ما بين العمل وما بين الإيمان؛ لأنه لو كان عمل الصالحات في الإيمان لما قال ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ ولما عطف العمل على الإيمان قالوا دلنا على تأخير العمل وإرجاء العمل عن مسمى الإيمان.

والجواب عن ذلك؛ يعني عن هذا الاستدلال بجواب مختصر ونرجئ الجواب المطول، الجواب عـ ـن ذلك أن اللغة فيها العطف بالواو ويراد العطف بالواو التغاير، والتغاير تارة يكـ ـون تغـ ـاير ذوات

وتارة يكون تغاير صفات، وتارة يكون العطف بالواو لا لأجل التغاير ولكن تغاير ما بـ ـين الجـ ـزء والكل، وما بين العام والخاص، ما معنى هذا؟

معناه أنك تقول مثلا في اللغة دخل محمد وخالد، محمد ذاته غير ذات خالد، هذا له حقيقـ ـة ذات وهذا له حقيقة، هذا يسمى تغاير ذوات.

تغير الصفات تقول عندي مهنّد وصارم وحسام، والذي عند العرب سف واحد لكن يقول مهند من جهة وصفه أنه صنع في الهند، وصارم من جهة شهرته، وحسام من جهة أنه وقع عليه حسـ ـمه وقتله، منه في القرآن قال جل وعلا في تغاير الصفات ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُـ ـرْآنٍ مُبِـ ـينٍ﴾ الكتاب هو القرآن، والقرآن هو الكتاب، عطف بالواو هل لتغاير الذوات الكتاب شيء والقرآن شيء؟ لا أحد يقول بهذا من المتقدمين لا أحد يقول بهذا، فصار التعاطف هنا لتغاير الصفات ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ﴾ نظر فيه من جهة كونه مكتوبا باقيا، ﴿وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ يعني أنه يقرأ وينظـ ـر فيـ ـه للتلاوة والقراءة لتغاير الصفات.

الثالث أن يكون العطف بالواو للتغاير ما بين الجزئي والكلي وما بين الكلي والجزئـ ـي فيعطـ ـف الخاص على العام ويعطف العام على الخاص، مثاله قول الله جل وعلا في سورة البقرة ﴿ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ ﴿عَدُوًّا لِلَّـ ـهِ وَمَلَائِكَتِـ ـهِ﴾ لاشك الملائكة غير الله جل وعلا الملائكة مخلوقة والرب جل وعلا هو مالك الملك وخالق الخلـ ـق، ﴿وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ﴾ الرسل منهم رسل من الملائكة، ومنهم رسل من ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَـ ـةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ فالرسل هنا أعم من الملائكة لأن منهم الرسل من الملائكة ومنهم الرسل مـ ـن البشر.

فإذن هنا صار عطفا عطف الكلي على الجزئي، ثم قال ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ جبريل وميكال مـ ـن الرسل هؤلاء من الرسل، من الملائكة؟ نعم، فعطفهم ، هل حقيقة جبريل وميكال غير الملائكة؟ لا، هذا تغاير صحيح؛ ولكن تغاير بين حقيقة الجزء والكل والكل والجزء، ولـ ـيس تغـ ـاير ذوات ولا تغاير صفات ولا تغاير حقيقة، ومن هذا عطف الخاص على العام لأجل التغاير ما بين الجزء والكل في قوله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، ﴿وَالْعَصْرِ(١)إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ(٢)إِلَّـ ـا الَّـ ـذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِـ ـرْدَوْسِ﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمْ الرَّحْمَانُ وُدًّا﴾ الآيات كثيرة آمنـ ـوا وعملـ ـوا الصالحات، عطف العمل على الإيمان لأجل هذا وإلا فهو داخل في حقيقته.

هنا لماذا تخصّ الخاص بالذكر بعد العام؟ لأجل التنبيه على شرفه.

وَالْإِيمَانُ: هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيقُ بِالْجَنَانِ.

وَجَمِيعُ مَا صَحَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الشَّرْعِ وَالْبَيَانِ كُلُّهُ حَقٌّ.

وَالْإِيمَانُ وَاحِدٌ وَأَهْلُهُ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ، وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَهُمْ بِالْخَشْيَةِ وَالتُّقَى، وَمُخَالَفَةِ الْهَوَى، وَمُلَازَمَةِ الْأَوْلَى.

وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّهُمْ أَوْلِيَاءُ الرَّحْمَنِ، وَأَكْرَمُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَطْوَعُهُمْ وَأَتْبَعُهُمْ لِلْقُرْآنِ.

وَالْإِيمَانُ: هُوَ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَحُلْوِهِ وَمُرِّهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.

وَنَحْنُ مُؤْمِنُونَ بِذَلِكَ كُلِّهِ، لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَنُصَدِّقُهُمْ كُلَّهُمْ عَلَى مَا جَاءُوا بِهِ.

[الشرح]

قال رحمه الله (وَالْإِيمَانُ: هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيقُ بِالْجَنَانِ.) هذه الجملة من كلامه في تعريف الإيمان المقصود بها التعريف الشّرعي للإيمان عند الطحاوي رحمه الله.

والذي دلّت عليه الأدلة من الكتاب والسنة وإجماع الأئمة –أئمة أهل الحديث والسنة– أن الإيمان قول وعمل، وبعض أهل العمل يعبّر بقوله الإيمان قول وعمل ونية كما قالها الإمام أحمد في موضع؛ ويعني بالنية الإخلاص يعني الإخلاص في القول والعمل، وهذا الأصل وهو أن الإيمان قول وعمل وُضِّح بقول أهل العلم:

مسائل:

<u>الأولى</u>: الإيمان يجمع:

الاعتقاد بالقلب، وهو الذي يسميه المرجئة –مرجئة الفقهاء– أو يسميه العامة التصديق.

والثاني وقول اللسان.

والثالث عمل الجوارح والأركان.

والرابع الزيادة.

والخامس النقصان.

هذه خمسة أشياء فيها اختلف المنتسبون إلى القبلة على أقوال.

<u>القول الأول</u>: هو أن الإيمان تصديق فقط، وهذا هو قول جمهور الأشاعرة، وهو قول أبي منصور الماتريدي والماتريدية بعامة، وهذا مبني منهم على أن القول ينشأ عن التصديق، وعلى أن العمل

ينشأ عن التصديق، فنظروا إلى أصله في اللغة بحسب ظنهم، وإلى ما يترتّب عليه فجعلوه التصديق فقط.

ومن المرجئة طائفة غالية جدا وهم الذين جعلوا الإيمان ليس التصديق بالقلب ولكن هو المعرفة بالقلب، وهو القول المنسوب إلى الجهمية وغلاة الصوفية كابن عربي ونحوه ممن صنفوا في إيمان فرعون.

الفرقة الثانية: هم من قال إن الإيمان قول باللسان فقط، هؤلاء يسمون الكرّامية بالتشديد، الكرّامية ينسبون إلى محمد بن كرّام، هذا يقول: الإيمان هو الإقرار باللسان.

لم؟ قال لأن الله جل وعلا جعل المنافقين مخاطبين باسم الإيمان في آيات القرآن، فإذا نودي المؤمنون في القرآن فيدخل في الخطاب أهل النّفاق، والمنافقون إنما أقرُّوا بلسانهم ولم يصدِّقوا بقلوبهم فدخلوا في اسم الإيمان لهذا الأمر.

المذهب الثالث: هو مذهب مرجئة الفقهاء الذين قالوا: إن الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان.

وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، إقرار باللسان وتصديق بالجنان، ويجعلون أن الناس في التصديق – كما سيأتي– وفي أعمال القلوب أنهم واحد، فأعمال القلوب التي أصلها التصديق عندهم شيء واحد، والعمل ليس من الإيمان عندهم يعني من حقيقة الإيمان...

والأشاعرة والكرامية فإنهم يقولون أنه لو وافى بلا عمل فإنه ناجٍ، لو لم يعمل قط فإنه ينجو.

وأما مرجئة الفقهاء فيقولون لابد له من العمل فإذا ترك العمل فهو فاسق لكن لا يدخلونه في مسمى الإيمان،

وأظن شبهتهم نصّ أبي حنيفة في هذه المسألة وهو بَنَاهُ على أن الذين خوطبوا بالإيمان هم المؤمنون والمنافقون، والمنافقون ليس لهم عمل، عملهم باطل وإنما أقرّوا باللسان فقط، والمؤمنون مصدّقون مقرّون، فجمع لهم ما بين يعني بين الطائفتين ما بين الإقرار باللسان والتصديق بالجنان؛ يعني في الخطاب الظاهر، وأما الأعمال فالحساب عليها آخر.

ومن أدلّتهم الأصل اللغوي الذي هو حسب ما قالوا أن الإيمان هو التصديق، والإقرار أُخذ من زيادة في الشريعة لأنه لابد من قول لا إله إلا الله محمد رسول الله.

الرابع: هو قول الخوارج والمعتزلة وهو أن الإيمان: اعتقاد بالجنان أو تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالجوارح.

الخامس: هو قول أهل الحديث والأثر وقول صحابة رسول الله ﷺ وهو أن الإيمان: اعتقاد –ومن الاعتقاد التصديق–، وقول باللسان وهو إعلان لا إله إلا الله محمد رسول الله، وعمل بالأركان . . وأنه يزيد وينقص.

ويعنون بالعمل جنس العمل؛ يعني أن يكون عنده جنس طاعة وعمل لله جل وعلا، فالعمل عندهم الذي هو ركن الإيمان ليس شيئا واحدا إذا ذهب بعضه ذهب جميعه أو إذا وُجد بعضه وُجد جميعه؛ بل هذا العمل مركّب من أشياء كثيرة لابد من وجود جنس العمل، وهل هذا العمل الصلاة؟ أو هو أي عمل من الأعمال الصالحة من امتثال واجب طاعةً وترك المحرم طاعةً؟ هذا ثَم خلاف بين علماء الملة في هذه المسألة المعروفة بتكفير تارك الصلاة تهاونا أو كسلا.

الفرق ما بين مذهب أهل السنة والجماعة وما بين مذهب الخوارج والمعتزلة أنّ أولئك جعلوا ترك أي عمل واجب أو فعل أي عمل محرّم فإنه ينتفي عنه اسم الإيمان، وأهل السنة قالوا: العمل ركن وجزء من الماهية؛ لكن هذا العمل أبعاض ويتفاوت وأجزاء، إذا فات بعضه أو ذهب جزء منه فإنه لا يذهب كله. فيكون المراد من الاشتراط جنس العمل؛ يعني أن يوجد منه عمل صالح ظاهرا بأركانه وجوارحه، يدل على أن تصديقه الباطن وعمل القلب الباطن على أنه استسلم به ظاهرا، وهذا متصل بمسألة الإيمان والإسلام، فإنه لا يتصور بوجود إسلام ظاهر بلا إيمان، كما أنه لا يتصور وجود إيمان باطن بلا نوع استسلام لله جل وعلا للانقياد له بنوع طاعة ظاهرا.

المسألة الثانية: الطحاوي هنا ترك العمل؛ يعني ما ذَكَرَ العمل في مسمى الإيمان، وكما ذكرتُ لك أن العمل عند أهل السنة والجماعة داخل في مسمى الإيمان وفي ماهيته وهو ركن من أركانه.

والفرق بينهما يعني بين قول مرجئة الفقهاء وهو الذي قرره الطحاوي وبين قول أهل السنة والجماعة أتباع الحديث والأثر، الفرق بينهما:

من العلماء من قال: إنه صوري لا حقيقة له؛ يعني لا يترتب عليه خلاف في الاعتقاد.

ومنهم من قال: لا هو معنوي وحقيقي.

ولبيان ذلك؛ لأن الشارح ابن أبي العز رحمه الله على جلالة قدره وعلو كعبه ومتابعته للسنة لأهل السنة والحديث فإنه قرر أن الخلاف لفظي وصوري، وسبب ذلك أن جهة النظر إلى الخلاف منفكّة:

فمنهم من ينظر إلى الخلاف لأثره في التكفير.

ومنهم من ينظر إلى الخلاف لأثره في الاعتقاد.

فمن نظر إلى الخلاف في أثره في التكفير قال الخلاف صوري الخلاف لفظي؛ لأن الحنفية الذين يقولون هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان هم متّفقون مع أهل الحديث والسنة مع أحمد والشافعي على أن الكفر والردة عن الإيمان تكون بالقول وبالاعتقاد وبالعمل وبالشك، فهم متفقون معهم على أن من قال قولا يخالف ما به دخل إلى الإيمان فإنه يكفر، ومن اعتقد اعتقادا يخالف ما به دخل في الإيمان فإنه يكفر، وإذا عمل عملا ينافي به ما دخل به في الإيمان فإنه يكفر، وإذا شك أو ارتاب فإنه يكفر؛ بل الحنفية في باب حكم المرتد في كتبهم الفقهية أشد في التكفير من بقية أهل السنة مثل الحنابلة والشافعية ونحوهم، فهم أشد منهم، حتى إنهم كفروا بمسائل لا يكفر بها بقية الأئمة كقول القائل مثلا سورة صغيرة فإنهم يكفِّرون بها، أو مسيجد أو نحو ذلك أو إلقاء كتاب فيه آيات فإنهم يكفِّرون إلى آخر ذلك.

فمن نظر -مثل ما نظر الشارح، ونظر جماعة من العلماء- من نظر إلى المسألة من جهة الأحكام وهو حكم الخارج من الإيمان قال: الجميع متّفقون -سواء كان العمل داخل في المسمى أو خارج من المسمى- فإنه يكفر بأعمال ويكفر بترك أعمال، فإذن لا يترتّب عليه على هذا النحو دخول في قول المرجئة الذين يقولون بلا عمل ينفع ولا يخرج من الإيمان بأي عمل يعمله، ولا يدخلون مع الخوارج في أنهم يكفّرون بأي عمل أو يترك أي واجب أو فعل أي محرم.

الجهة الثانية التي ينظر إليها وهي أن العمل -عمل الجوارح والأركان- هو مما أمر الله جل وعلا به في أن يُعتقد وجوبُه أو يعتقد تحريمه من جهة الإجمال والتفصيل؛ يعني أن الأعمال التي يعملها العبد لها جهتان:

جهة الإقرار بها.

وجهة الامتثال لها.

وإذا كان كذلك فإن العمل بالجوارح والأركان فإنه إذا عمل:

فإما أن نقول: إن العمل داخل في التصديق الأول؛ التصديق بالجنان.

وإما أن نقول: إنه خارج عن التصديق بالجنان.

فإذا قلنا إنه داخل في التصديق بالجنان -يعني العمل بالجوارح باعتبار أنه إذا أقر به امتثل- فإنه يكون التصديق إذن ليس تصديقا، وإنما يكون اعتقادا شاملا للتّصديق وللعزم على الامتثال، وهذا ما خرج عن قول وتعريف الحنفية.

والجهة الثانية أن العمل يُمتثل فعلا فإذا كان كذلك كان التنصيص على دخول العمل بمسمى الإيمان هو مقتضى الإيمان بالآيات والأحاديث؛ لأن حقيقة الإيمان فيما تؤمن به من القرآن في

الأوامر والنواهي في الإجمال والتفصيل أنك تؤمن بأنّ تعمل، وتؤمن بأن تنتهي، وإلا فإن لم يدخل هذا في حقيقة الإيمان لم يحصل فرق ما بين الذي دخل في الإيمان بيقين والذي دخل في الإيمان بنفاق.

يبيّن لك ذلك أنّ الجهة هذه وهي جهة انفكاك العمل عن الاعتقاد، انفكاك العمل عن التصديق هذه حقيقة داخلة فيما فرق الله جل وعلا به فيما بين الإسلام والإيمان، ومعلوم أن الإيمان إذا قلنا إنه إقرار وتصديق فإنه لابد له من إسلام وهو امتثال الأوامر والاستسلام لله بالطاعة.

لهذا نقول إن مسألة الخلاف هل هو لفظي أو هو حقيقي راجعة إلى النظر في العمل، هل العمل داخل امتثالا فيما أمر الله جل وعلا به أم لم يدخل امتثالا فيما أمر الله جل وعلا به؟ والنبي ﷺ بيّن أنه يأمر بالإيمان «آمركم بالإيمان بالله وحده»، والله جل وعلا أمر بالإيمان ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ فالإيمان مأمور به، وتفاصيل الإيمان بالاتفاق بين أهل السنة وبين مرجئة الفقهاء يدخل شعب الإيمان يدخل فيها الأعمال الصالحة؛ لكنها تدخل في المسمّى من جهة كونها مأمورا بها، فمن امتثل الأمر على الإجمال والتفصيل فقد حقق الإيمان، وإذا لم يمتثل الأمر على الإجمال والتفصيل فإنه بعموم الأوامر لا يدخل في الإيمان.

وهذه يكون فيها النظر مشكلا من جهة هل يُتصور أن يوجد أحد يؤمن بالإيمان يؤمن بما أنزل الله جل وعلا ولا يفعل خيرا البتة، لا يفعل خيرا قط، لا يمتثل واجبا ولا ينتهي عن محرم مع اتساع الزمن وإمكانه:

في الحقيقة هذا لا يتصور أن يكون أحد يقول أنا مؤمن يكون إيمانه صحيحا ولا يعمل صالحا مع إمكانه، لا يعمل أي جنس من الطاعات خوفا من الله جل وعلا، ولا ينتهي عن أي معصية خوفا من الله جل وعلا، هذا لا يُتصوّر.

إذن فتحصل من هذه الجهة أنّ الخلاف ليس صوريا من كل جهة؛ بل ثم جهة فيه تكون لفظية، وثم جهة فيه تكون معنوية، والجهات المعنوية والخلاف المعنوي كثيرة متنوّعة، لهذا قد ترى من كلام بعض الأئمة من يقول أن الخلاف بين المرجئة وبين أهل السنة –مرجئة الفقهاء ليس كل المرجئة– أن الخلاف صوري؛ لأنهم يقولون العمل شرط زائد لا يدخل في المسمى وأهل السنة يقولون لا هو داخل في المسمى فيكون إذن الخلاف صوري.

من قال الخلاف صوري فلا يظن لأنه يقول به في كل صور الخلاف، وإنما يقول به من جهة النظر إلى التكفير وإلى ترتب الأحكام على من لم يعمل، أما من جهة الأمر من جهة الآيات والأحاديث والاعتقاد بها والإيقان بالامتثال فهذا لابد أن يكون الخلاف حينئذ حقيقا.

المسألة الثالثة: في الزيادة والنقصان.

زيادة الإيمان ونقصانه اختلف فيها العلماء على أقوال:

القول الأول: وهو قول جمهور أهل العلم من أهل السنة ومن المرجئة ومن غيرهم قول الجمهور من جميع الطوائف أن الإيمان يزيد وينقص.

القول الثاني: أن الإيمان يزيد ولا ينقص، هذا منسوب إلى بعض أئمة أهل السنة؛ لأن الدليل دلّ على زيادته وهذا أمر لا يدخله القياس، فلا نقول بنقصانه لعدم ورود الدليل في ذلك.

الثالث: من قال إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص وهو قول طائفة من المرجئة ومن غيرهم.

لا ارتباط ما بين الإرجاء والخلاف في الثلاث أركان الأولى وبين القول بزيادة الإيمان ونقصانه، تارة تجد من ذهب إلى أحد الأقوال يقول بزيادته ونقصانه ومن ذهب إليه لا يقول بزيادته ونقصانه؛ يعني مثلا الأشاعرة الذي هم مرجئة والماتريدية منهم من يقول بزيادته ونقصانه ومنهم من لا يقول بذلك لعدم ترتبها على حقيقة الإيمان، هذا أمر زائد أدخلوه في البحث.

فإذن لا أثر في الخلاف مسألة زيادته أو نقصانه على كونه مرجئا، إذا قال أحد الإيمان ما يزيد ولا ينقص لا يدل على كونه مثلا مرجئا؛ لكنه يدل على أنه ليس من أهل السنة، إذا قال: الإيمان نقول بزيادته ونقصانه لا يدل على أنه من أهل السنة والجماعة، فقد يكون مرجئا، لا ارتباط بين مسألة الزيادة والنقصان ومسائل التعريف السالفة للإيمان.

المسألة الرابعة: عرَّف الإيمان بقوله إقْرارٌ باللِّسانِ، وتصديقٌ بالجَنَانِ وقلنا في التعريف اعتقاد بالجنان، والفرق ما بين التصديق والاعتقاد أن التصديق شيء واحد؛ بمعنى أنه أمر واحد عبادة واحدة، وأما الاعتقاد فإنه يشمل أشياء كثيرة من أعمال القلوب، لهذا قالت طائفة من السّلف في تعريف الإيمان: الإيمان قول وعمل.

وهذا دقيق لأنه يشمل قول القلب وقول اللّسان، وقول القلب هو تصديقه وإخلاصه في الله جل وعلا، وقول اللّسان هو إعلانه الشّهادة.

وعمل يشمل عمل القلب وعمل الجوارح، وعمل القلب من محبة الله جل وعلا والتوكل عليه والخوف منه جل جلاله ورجاؤه والإنابة إليه وخشية الرّب جل جلاله ونحو ذلك من أعمال القلوب.

فإذن ما يتّصل بالقلب من أمور الإيمان ليست شيئا واحدا ليس هو التصديق فقط، فثم أشياء كثيرة في القلب والتصديق هو أحدها، ولهذا فإن التفاضل -الزيادة والنقصان- زيادة ونقصان باعتبار العمل الظاهر، وزيادة ونقصان باعتبار عمل القلب الباطن، فالناس يتفاوتون في الإيمان من جهة

زيادته ونقصانه في أعمالهم الظاهرة وهي أمور الإسلام من الصلاة والزكاة والصيام والحج والاستسلام لله جل وعلا في الأوامر والانقياد ونحو ذلك والانتهاء من المحرمات، وكذلك أعمال القلوب، وأعمال القلوب نوعان:

أعمال واجبة الفعل.

وأعمال محرمة العمل أو واجبة الترك.

أما واجبة الفعل، مثل محبة الله جل وعلا، والإنابة إليه، والتوكل عليه، وخشيته، والخوف منه، والطمأنينة له، ونحو ذلك من أعمال القلوب.

وما يجب تركه من أعمال القلوب، محرمات أعمال القلوب التي هي الكبر والبَطَر وتزكية النفس وسوء الظن بالله جل وعلا ونحو ذلك، هذه كلها يجب تركها.

فإذن أعمال القلوب مشتملة على تصديق، ومشتملة على أمور واجب أن يعملها القلب، وأمور واجب أن ينتهي عنها القلب، وهذه كلها في الحقيقة متصلة؛ فالتصديق متأثر زيادة ونقصانا بأعمال القلوب.

فأعمال القلوب تؤثر على تصديقه فأعمال القلوب الواجبة إذا زادت محبته لله جل وعلا زاد تصديقه، إذا زادت إنابته إلى الله وزاد خشوعه وخضوعه بين يدي الله وزاد توكله على الله سبحانه وتعالى زاد تصديقه وزاد يقينه.

وكذلك إذا انتهى عن المحرمات، خضع لله جل وعلا، لم يكن متكبرا، ذليلا لله جل وعلا، غير مترفع على الخلق، محبا لسلامته –سلامة قلبه–، مبتعدا عما يفسد القلب، هذه كلها مؤثرة في تصديقه.

فإذن رجع الأمر في زيادة الإيمان وفي نقصانه إلى زيادة الإيمان في أركانه الثلاثة ونقصان الإيمان في أركانه الثلاثة.

فإذن زيادة الإيمان نقول يزيد بطاعة الرحمن يعني يزيد التصديق أو الاعتقاد بطاعة الرحمن، يزيد الإقرار باللسان بطاعة الرحمن، يزيد العمل بالأركان أيضا بطاعة الرحمن، فزيادة الإيمان راجعة للثلاثة جميعا؛ لأن الزيادة: تارة تكون بالعمل الظاهر؛ زيادة صلاة، زيادة صدقة، زيادة بر، زيادة جهاد في سبيل الله، طلب علم ونحو ذلك، فيرجع هذا إلى التصديق وإلى الإقرار بزيادة فيكون تصديقه واعتقاده أكثر وأعظم وأمتن وأثبت وكذلك إقراره، وهذا الإنسان يحسه من نفسه فإنه إذا زاد إيمانه زاد لهجه بذكر به جل وعلا تهليلا وتسبيحا وتحميدا وتكبيرا وتمجيدا.

المسائل كثيرة نرجئ البقية إلى موضع آتي إن شاء الله.

قال بعدها (وَجَمِيعُ مَا صَحَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الشَّرْعِ وَالْبَيَانِ كُلُّهُ حَقٌّ.) وهذا يعـني بـه أن المؤمن لا يفرق بين كلام الله جل وعلا ولا بين السنن، فكل ما جاء في الكتاب أو صح عن رسول الله ﷺ في أمور العقيدة والشريعة هذا يجب التسليم له، وكله حق يجب الإيمان به.

قال الطحاوي بعدها (وَالْإِيمَانُ وَاحِدٌ وَأَهْلُهُ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ، وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَهُمْ بِالْخَشْـيَةِ وَالتُّقَـى، وَمُخَالَفَةِ الْهَوَى، وَمُلَازَمَةِ الْأَوْلَى) هذه العبارة منه تقرير لكلام أبي حنيفة وأصحابه الذين يسـمّون مرجئة الفقهاء في أن الإيمان واحد؛ يعني أنه في أصل وجوده شيء واحد، إذا دخل في الإيمان دخل بشيء واحد، إذا وجد سمي مؤمنا وإذا لم يوجد لم يسمّ مؤمنا.

وهذا القدر القليل الذي هو الأصل نظروا إليه بأنه شيء واحد وأن أهله في أصله سواء؛ يعـني أن أصل الإيمان يتساوى فيه المؤمنون، فجعلوا إيمان الناس كإيمان النبي عليه الصلاة والسلام، كإيمـان أبي بكر، كإيمان محمد عليه الصلاة والسلام؛ بل كإيمان الرسل جميعا بل جعلوه كإيمـان الملائكـة جميعا، جعلوا اصل الإيمان لما كان واحدا يعني ما يحصل به الإيمان أول الأمر فجعلوا أهله في أصله سواء، وهذا كما ذكرت لك راجع إلى أن التصديق عندهم، وما يتصل به من أعمال القلب أنـه شيء واحد، وقد نص على ذلك أبو حنيفة في كتابه الفقه الأكبر في أن: التصـديق واحـد وأن التوكل واحد والمحبة واحدة وأن الخشية خشية القلب واحدة ونحو ذلك. فجعلوا ما في القلب مما يَحصل فيه الإيمان جعلوه شيئا واحدا.

والذي دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة أن أهل الإيمان متفاضلون فيما بينهم، فالله جل وعلا فضل بعض الرسل على بعض فقال سبحانه ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ وتفضيل بعضهم على بعض نتيجة وسبب ونتيجـة لسـبب وهـو تفاضلهم في الإيمان، فالرسل منهم أولوا العزم وهم أعظم الرسل مقاما وأرفـع الرسـل مكانـة ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنْ الرُّسُلِ﴾، فالرسل ليسوا في مترلة واحدة عند الله جل وعـلا، والتفاضل هنا يكون بالإيمان بإيمان القلب ويكون بإيمان الجوارح بفعلها، وهنا جعـل الطحـاوي التفاضل بالأمور الظاهرة قال (بِالْخَشْيَةِ وَالتُّقَى، وَمُخَالَفَةِ الْهَوَى، وَمُلَازَمَةِ الْأَوْلَى) ولكـن هـذا التفاضل هو بعض التفاضل؛ لكن القلب يكون بين هذا وهذا من التفاضل في أعمـال القلـوب وبتصديق القلب ما ليس بمحدود.

هذا التصديق أيضا فيه أشياء تؤثر فيه من جهة التفاضل كما سيأتي بيانه.

إذن كلام الطحاوي فيما سمعت جعل التفاضل لأمور خارجة عن تصديق القلب عن اعتقاد القلب، جعلها، الخشية الظاهرة والتقوى الظاهرة ومخالفة الهوى وملازمة الأَوْلى من امتثال الأوامر واجتناب النواهي.

إذا تبين هذا فنذكر على هذا عدة مسائل ربما ثلاث:

الأولى: أن قوله (وَأَهْلُهُ فِي أَصْلِهِ سَوَاءٌ) يُرَدُّ عليه بأن أصل الإيمان:

إما أن يكون لغويا.

وإما أن يكون شرعيا.

فإذا كان المراد الشرعي -يعني الإيمان الشرعي-، فإنّ الإيمان يصدق على ما به يدخل المرء فيه، وأيضا يكون أصله فيما بعد ذلك من الزيادات، بمعنى أنه يدخل في الإيمان بتصديق وبكلمة، ثم بعد ذلك يكون تصديقه غير تصديقه الأول، وتكون كلمته غير كلمته الأولى، فلهذا أصله كلمة (أَصْله) فيها إجمال وعدم وضوح، هل المقصود بالأصل الأصل الشرعي حين دخل في الإسلام؟ أو المقصود الأصل الشرعي الذي يتابعه ويمشي معه؟ يعني يلازم الإنسان دائما وأنه أصل واحد لا يزيد دائما، هذا فيه إجمال، وأيضا لا يتفق هذا وذاك، لا يتفق أصل إيمانه أول ما دخل وأصل إيمانه الذي يصاحبه، وكل أحد يعرف من نفسه الفرق ما بين أصل الإيمان حين أسلم وأصل إيمانه حين رسخت قدمه وحَسُن إسلامه.

المسألة الثانية: أن أصل الإيمان إذا قلنا هو التصديق، فإن التصديق يتفاوت، التّصديق نفسه الذي هو حد الإيمان -لأنهم عرفوا الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان- هذا التصديق الذي هو في تعريف الإيمان يتفاوت الناس فيه، وأيضا يزيد بالمعين وينقص.

وأسباب زيادة التصديق ونقصان التصديق أمور:

الأول: أنّ مسائل الشّرع مسائل الكتاب والسنة كثيرة، سواء في الأمور الاعتقادية أو في الأمور العملية، وهذه كلها يجب الإيمان بها على الإجمال والتفصيل، فإيمان وتصديق من كان مقتصرا على الإجماليات من جهّال المسلمين ليس كإيمان وتصديق ما صدّق بكل ما علمه؛ فالعالم تصديقُه مجمل وتصديقه مفصّل بكل ما علمه، وأمّا الجاهل فتصديقه مجمل وما علمه من الشريعة قليل صدّق به لكنه تصديق ببعض الأمور، فمن صدق بكل الفروع -سواء فروع العقيدة أو فروع الشريعة- من صدق بها جميعا فتصديقه أعلى ممن صدق تصديقا إجماليا لا تفصيل فيه.

الثاني: الأعمال الظاهرة أيضا امتثالا للأوامر واجتنابا للنواهي تؤثر في التصديق ويؤثر فيها التصديق، ويدل على ذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ..» كما في الصحيح،

فإذن الأعمال الظاهرة امتثالا للواجب وانتهاء عن المحرم هذه تزيد في التصديق.

الوجه الثالث من أن التصديق يزيد: أعمال القلوب مختلفة، الإنابة إلى الله جل وعلا محبة الرب سبحانه والخضوع له والتلذذ بمناجاته والأنس بتلاوة كتابه والتعرض لنفحاته في الأوقات الفاضلة، هذه أمور تزيد من اعتقاد القلب،

هذه بعض أسباب تفاوت الناس في تصديق القلب، وهناك أوجه أخرى ذكرها أهل العلم في مواطنها وخاصة ابن تيمية في كتاب الإيمان؛ فإنه ذكر سبعة أوجه أو أكثر في تفاوت الناس في أصل الإيمان أو في التصديق أو في الاعتقاد.... يتعلّق باعتقاد الناس.

المسألة الثالثة والأخيرة: قوله (وَالتَّفَاضُلُ بَيْنَهُمْ بِالْخَشْيَةِ وَالتُّقَى، وَمُخَالَفَةِ الْهَوَى، وَمُلَازَمَةِ الْأَوْلَى) هذا صحيح؛ لكنه وجه تفاضل وليس كل أوجه التفاضل.

فالتفاضل قد يكون مِنّة من الله جل وعلا وتكرما أن يمنّ على أحد بأن يكون أفضل من أحد، والله جل وعلا يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء.

ويكون التفاضل أيضا بأمور زمانية مثل صحبة النبي عليه الصلاة والسلام، وهذه زائدة عن الأمور التي ذكرها وهي (الْخَشْيَةِ وَالتُّقَى، وَمُخَالَفَةِ الْهَوَى، وَمُلَازَمَةِ الْأَوْلَى).

الوجه الثالث: التفاضل يكون بأعمال القلوب دون الأعمال الظاهرة، فقد تكون الأعمال الظاهرة قليلة؛ لكن أعمال القلوب عظيمة، وأعمال القلوب يؤجر عليها العبد في الواجبات، ويؤجر على المنهيات -منهيات أعمال القلوب من الكبر والبطر ورؤية النفس ونحو ذلك وسوء الظن بالله أو سوء الظن بالخلق أي بالمسلمين-، ومنها أعمال يؤجر على فعلها ويأثم على فعلها؛ يعني يؤجر على فعل بعض الأعمال ويأثم على فعل بعض الأعمال.

وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّهُمْ أَوْلِيَاءُ الرَّحْمَنِ، وَأَكْرَمُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَطْوَعُهُمْ وَأَتْبَعُهُمْ لِلْقُرْآنِ.

[الشرح]

يقرّر الطحاوي معتقد أهل السنة في أنّ وَلاية الرحمن متعلقة بكل مؤمن، فأولياء الرحمن هم المؤمنون، وكل مؤمن له نصيب من ولاية الله جل وعلا التي وَعَدَ بها عباده المؤمنين المتقين،

مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الولي.

والولي في اللغة: هو الناصر والمعين ﴿إِنَّ وَلِيِّي اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾

والوَلاية في اللغة بالفتح المحبة والنُّصرة، الوِلاية بالكسر الإمارة أو السلطة؛ يعني في غالب استعمال العرب

وفي تعريف أهل العلم بما فهموا من الأدلة قالوا:الولي هو كل مؤمن تقي ليس بنبي..

المسألة الثانية: في دليل هذا الأصل وهو قول الله جل وعلا ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ(٦٢)الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾

المسألة الثالثة: الله جل وعلا وليٌّ للعبد، والعبد أيضا وليٌّ لله جل وعلا، وهذا عند أهل السنة والجماعة له جهتان:

المسألة الرابعة: الأولياء قسمان فيما دلّت عليه الأدلة:

مقتصدون.

وسابقون مقرَّبون.

وذلك أن الله جل وعلا جمع في آية سورة فاطر أنواع الذين أورثوا القرآن جعلهم ثلاثة أصناف في قوله ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ فجعلهم ثلاثة أصناف: الظالم لنفسه، والمقتصد، والسابق بالخيرات.

والظالم لنفسه لا يستحق اسم الإيمان المطلق ولا التقوى المطلقة، فخرج من قوله﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾

المسألة الخامسة: ارتبطت مسألة الوَلاية –ولاية الله جل وعلا– للمؤمن؛ العبد بمسألة الكرامة، ولهذا أكثر من يتكلم عن الأولياء في صفاتهم وفي تقرير المعتقد فيهم لابد أن يتكلم على الكرامات،.

ولهذا فتعريف الكرامة بأنها أمر خارق للعادة جرى على يدي ولي متصل بذلك:

أولا من كونها خارقة للعادة.

وثانيا هذه العادة عادة من؟

والثالث أنها جرى على يدي ولي.

فقولهم (أمر خارق للعادة جرى على يدي ولي) أخرج الخوارق التي تجري على أيدي الكهنة والسحرة، وأخرج الخوارق التي هي الآيات والبراهين والمعجزات التي تجري على أيدي الأنبياء.

لكن الذي يتصل بهذا البحث وهو أن المؤمن ولي الرحمن أنّ الكرامة هذه التي يفردونها بالبحث هي ما اشتهر عند الناس أنها أثر الوَلاية، والكرامة عندهم أمر خارق للعادة –مثل ما عرفناه لكم–.

وهذا ليس بدقيق؛ لأن الكرامة بعض أنواع البشرى، والله جل وعلا ذكر أنّ ـه جعـ ـل لأوليائـ ـه البشرى فقال ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ(٦٢)الَّـ ـذِينَ آمَنُـ ـوا وَكَـ ـانُوا يَتَّقُونَ(٦٣)لَهُمْ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾

فالسلف اختلفوا في تفسير البشرى واختلافهم من باب اختلاف التنوع؛ لأن كلا ذكر بِشارة: البشرى أنواع عظيمة، وعد الله جل وعلا بالجنة لعبده، توفيقه لمحبته، محبته للإيمان، محبته للعمـ ـل الصالح، محبته للقرآن، انشراح صدره بالصلاة لتلاوة كتابه، الأنس بالله جل جلالـ ـه والرغبـ ـة في ذلك والاشتياق إلى العبادة عبادة الرب سبحانه وتعالى والإسراع في ذلك، هذا كله مـ ـن أنـ ـواع البشرى التي يبشّر الله جل وعلا بها في ذلك.

المسألة السادسة: والمؤمنون المتقون من أعظم مظاهر التقوى فيهم عدم تزكية النفس؛ لأن الله جل وعلا قال ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى﴾ فجعل العلم بالتقوى موكولا أو من خصائصه سبحانه، جعله موكولا إلى علمه سبحانه وتعالى.

السابعة: لشيخ الإسلام ابن تيمية مصنّف مهم في الفرق ما بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

المسألة الثامنة والأخيرة: أولياء كل أمة شاهدون لأنبيائها ولرسلها، مؤيدون لما اتصفوا به لكون ما جاء به الرسول الذي اتبعوه حقا،

[الأسئلة]

س١/ ذكر أحد الباحثين أن الإرجاء أثّر على بعض العلماء فلم يكفروا تـ ـارك الصـ ـلاة تهاونـ ـا وكسلا، فهل هذا الكلام على إطلاقه؟

ج/ هذا الكلام غير صحيح، فليست مسألة تكفير تارك الصلاة تهاونا وكسلا لـ ـيس لهـ ـا صـ ـلة بالإرجاء.

فالتراع جارٍ ما بين أهل السنة في تكفير تارك الصلاة تهاونا وكسلا، وليس في هذا فحسب؛ بل في تكفير من ترك ركنا من أركان الإسلام، تكفير تارك الصلاة وغيرها ترى من ترك ركنا من أركان الإسلام الزكاة والصيام والحج، عن الإمام أحمد وعن غيره، حتى الإمام أحمد ثم خلاف عنده –يعني في الروايات– في تكفير من ترك ركنا من أركان الإسلام.

ومن العجائب أن الإمام أحمد رحمه الله له في هذه المسألة خمس روايات في هل يكفر من ترك أركان الإسلام العملية يعني غير الشهادتين:

الرواية الأولى: أنه يكفر في ترك أي ركن من أركان الإسلام.

الرواية الثانية: أنه يكفر بترك الصلاة والزكاة.

والثالثة: يكفر يترك الصلاة والزكاة إذا قاتل عليها الإمام؛ يعني إذا قاتل في الزكاة الإمام ليس مطلقا.

والرابعة: يكفر بترك الصلاة فقط.

الخامسة: نسيت الخامسة.

المقصود أنّ الخلاف في تكفير من ترك ركنا من الأركان تهاونا وكسلا ليس له صلة بالإرجاء، وما ذكره الباحث محل نظر.

س٦/ ذكرت في الدرس السابق الخلاف في تعريف الإيمان وأن الخلاف صوري من وجه وحقيقي من وجه آخر، أرجو إعادة هذه النقطة وذلك لأهميتها؟

ج/ ذكرنا لكم أن عددا من أهل العلم قالوا: إن الخلاف صوري أو لفظي يعني غير معنوي وغير حقيقي. وذكرنا أن هذه المسألة لها جهتان:

الجهة الأولى: جهة الحكم.

والجهة الثانية: جهة امتثال الأوامر العلمية والعملية.

ومن جهة الحكم ومرتكب الكبيرة وخروجه من الإيمان، المرجئة -مرجئة الفقهاء- كحماد بن أبي سليمان والإمام أبي حنيفة ومن تبعهم ليس ثَم خلاف مع بقية أهل السنة في الحكم، فهم لا يكفرون مرتكب الكبيرة، وأيضا لا يقولون لا يضر مع الإيمان ذنب؛ بل الحنفية من أشد الناس في التكفير وفي الحكم بالردة كما هو معروف من كتبهم.

ولهذا ابن تيمية رحمه الله في كتاب الإيمان لما ذكر الخلاف -وهذه احتج بها بعضهم في محل الاحتجاج- قال وأغلب أو قال أكثر الخلاف الذي بين أهل السنة في مسألة الإيمان لفظي. وهذا نستفيد منه فائدتين:

الفائدة الأولى: أن مرجئة الفقهاء لا يُخرجون من أهل السنة في هذه المسألة إخراجا مطلقا؛ بل يقيد يقال أنهم من أهل السنة إلا في مسألة الإيمان، فشيخ الإسلام في كتابه الإيمان يدخل مرجئة الفقهاء خاصة في عموم أهل السنة؛ لأن الخلاف كما قال أكثره لفظي.

الفائدة الثانية: أن قوله أكثره لفظي يدل على أن ثمة منه ما ليس كذلك، وهو الذي ذكرت لكم من جهة الأوامر واعتقاد ذلك، وامتثال جهة الأوامر العملية والعلمية.

وَالْإِيمَانُ: هُوَ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَحُلْوِهِ وَمُرِّهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.

وَنَحْنُ مُؤْمِنُونَ بِذَلِكَ كُلِّهِ، لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَنُصَدِّقُهُمْ كُلَّهُمْ عَلَى مَا جَاءُوا بِهِ.

وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي النَّارِ لَا يُخَلَّدُونَ، إِذَا مَاتُوا وَهُمْ مُوَحِّدُونَ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا تَائِبِينَ، بَعْدَ أَنْ لَقُوا اللَّهَ عَارِفِينَ مُؤْمِنِينَ، وَهُمْ فِي مَشِيئَتِهِ وَحُكْمِهِ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ، وَعَفَا عَنْهُمْ بِفَضْلِهِ، كَمَا ذَكَرَ ﷻ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ فِي النَّارِ بِعَدْلِهِ، ثُمَّ يُخْرِجُهُمْ مِنْهَا بِرَحْمَتِهِ وَشَفَاعَةِ الشَّافِعِينَ مِنْ أَهْلِ طَاعَتِهِ، ثُمَّ يَبْعَثُهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ، وَذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَوَلَّى أَهْلَ مَعْرِفَتِهِ، وَلَمْ يَجْعَلْهُمْ فِي الدَّارَيْنِ كَأَهْلِ نُكْرَتِهِ الَّذِينَ خَابُوا مِنْ هِدَايَتِهِ، وَلَمْ يَنَالُوا مِنْ وَلَايَتِهِ.

اللَّهُمَّ يَا وَلِيَّ الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ ثَبِّتْنَا عَلَى الْإِسْلَامِ حَتَّى نَلْقَاكَ بِهِ.

[الشرح]

وعلى هذه الجملة نذكر بعض المباحث والمسائل.

الأولى: أن هذه الستة يعبر عنها بالأركان، وكلمة الأركان سواء أركان الإسلام أو أركان الإيمان أو غير ذلك هي تسمية اصطلاحية، لم يأت بها الدّليل أن هذا ركن، فالأدلة ليس فيها تفريق في المباني ما بين الركن وما بين غيره من حيث التّسمية،

المسألة الثانية: خلاصة الكلام على هذه الأركان السّتة بحيث يمكنك معه أن تقرر حقيقة الإيمان وعقيدة السلف فيما يتصل بهذه الأركان الستة.

الإيمان بالقدر كما ذكر قال (وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَحُلْوِهِ وَمُرِّهِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى) والخير والشر والحلو والمر في القدر المقصود بها ما يضاف للعبد من القدر –يعني المقدور– القدر له جهتان:

جهة صفة الله جل وعلا وفعل الله جل وعلا: وهذه مرتبطة بعدد من صفات الرب جل جلاله: أولها العلم، الثاني الكتابة والمشيئة والخلق والحكمة وهي وضع الأمور مواضعها اللائقة بها الموافقة للغايات المحمودة منها، والعدل في حكمه جل وعلا القدري وهو وضع الأمور والمقادير في مواضعها، هذه جهة تتعلق بالله جل جلاله.

والجهة الثانية تتعلق بالعبد وهي المقدور، وقوع المقدور وقوع المقدَّر عليه، وقوع القدر عليه أو حصول القدر وهذه تسمى المقدور، وتسمى القضاء كما أسلفنا لكم في الفرق ما بين القدر والقضاء. هذا المقدَّر هو الذي ينقسم إلى خير وشر وإلى حلو ومر.

أما الجهة الأولى وهي صفة الله جل وعلا فليس فيها شر؛ بل كلها خير؛ لأن الله جل وعلا طيب ولأنه سبحانه ليس في أفعاله إلا الجميل والخير وما يؤول إليه فِعله وقدره والحكمة وما ينبغي أن تكون الأمور عليه.

لهذا صحّ عنه عليه الصلاة والسلام في دعائه في الليل أنه قال في ثنائه على ربه جل وعلا «والشر ليس إليك»؛ يعني أنّ الشر ليس إلى الله جل وعلا فعلا وليس إلى الله جل وعلا إضافة، فلا ينسب الشر إلى الله سبحانه وتعالى لا من جهة الفعل ولا من جهة إضافة الشر إليه، وإنما هو شر بالنسبة إلى العبد فيؤمن بما كان خيرا له بما كان حسنة في حقه، ويؤمن بما كان شرا في حقه أو كان سيئة إذ تسوؤه في حقه، وكذلك ما كان حلوا وما كان مرا.

وهذا له للعباد فيه أحوال عظيمة، وهو الذي يظهر من العبد الإيمان به؛ يعني الإيمان بالمقدور، يعني ما موقفه من المقدور هذا شر وخير بالنسبة إليه؛ لكن معظم الناس -حاشا أهل العلم والحكمة- معظم الناس لا ينظرون إلى الجهة الأولى وهي جهة فعل الله جل وعلا وعلمه ومشيئته وتقديره وخلقه ونحو ذلك في وقوع المقدّرات عليهم أو فيما يرون من تقدير الله جل وعلا في الناس، هذا حاله كذا وهذا حاله كذا، لا ينظرون إلى الجهة الأولى، في الغالب يكون نظرهم من جهة الإضافة إليه، هذا حلو بالنسبة له هذا شر، ينظر إلى الناس هذا جاءه كذا وما جاءه كذا، هذا من صفته كذا وليس من صفته كذا، ولأجل هذا نص على الخير والشر والحلو والمر هنا، وأصله -التنصيص عليه- في الحديث الصحيح عنه عليه الصلاة والسلام قال «أن تؤمن بالقدر خيره وشره» وفي الحديث الآخر أيضا قال «خيره وشره وحلوه ومره»، وهذا هو الذي يحاسِب العبد نفسه عليه فيما يراه حاصلا من المقدّر.

ومن هذه الجهة جهة الإيمان بالقدر يأتي كثير من السّيئات التي يصاب العبد بها، وهي جهة سوء الظن بالله جل وعلا، ولهذا كان الإيمان بالقدر خيره وشره فيما يضاف إلى العبد من وقوع المقدّرات كان الإيمان به عظيما

<u>المسألة الثالثة</u>: الإيمان إقرار وتصديق وعمل، وهذه الأركان أركان الإيمان الستة لا يظهر تعلّقها بنفسها بالعمل، فهي كلها أمور اعتقادية بحتة، فأين العمل في هذه الأركان الستة؟ الجواب عن هذا من جهتين:

<u>الجهة الأولى</u>: أنّ العمل متضمَّن في هذه الأركان الستة:

فالإيمان بالله إيمان بربوبيته وألوهيته وبالأسماء والصفات، والإيمان بتوحيده في العبادة يعني بأنه هو المستحق للعبادة وحده جل وعلا فيه التوجه إليه بالعبادة، كذلك الإيمان بالربوبية فيه الاعتراف له بالربوبية وهذا يلزم منه أن يُعبد أو أن يشكر أو نحو ذلك وهذا مدخل للعمل في الإيمان.

الإيمان بالملائكة يتصل به العمل من جهة المراقبة،

الإيمان بالكتب والإيمان بالقرآن فيه العمل بما في القرآن من أوامر ونواهٍ والحكم به وهذا عمل.

الإيمان بالرسل فيه الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام؛ والإيمان بالنبي ﷺ أنه رسول لابد فيه من العمل.

الإيمان باليوم الآخر هذا يبعث على العمل في أن يتقي السوء ويعمل بالخير.

الإيمان بالقدر كذلك من جهة أنه متضمّن إلى أن العبد لا يعمل. يستوجب الصبر، وهذه أعمال.

الجهة الثانية: من تَعَلُّق العمل بهذه الأركان الستة أنه لا يُتصور في الشرع أن ثم إيمان بلا إسلام، كما أنه لا يتصور أن ثمة إسلاما بلا إيمان، فكل إسلام لابد فيه من قدر من الإيمان يصحح معه الإسلام الظاهر،

قال بعدها رحمه الله (وَنَحْنُ مُؤْمِنُونَ بِذَلِكَ كُلِّهِ، لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ، وَنُصَدِّقُهُمْ كُلَّهُمْ عَلَى مَا جَاءُوا بِهِ)،

على هذه الجملة بعض المسائل:

الأولى: الرّسل دينهم واحد والله جل وعلا لم يبعث رسولا إلا بدين الإسلام؛ ولكن الشّرائع تختلف كما

المسألة الثانية: شرائع الرسل تختلف وهي التي تضاف إليها الملة،

المسألة الثالثة: (لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ) خلافا لكل أهل الملل والديانات،

قال بعدها (وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي النَّارِ لَا يُخَلَّدُونَ، إِذَا مَاتُوا وَهُمْ مُوَحِّدُونَ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا تَائِبِينَ، بَعْدَ أَنْ لَقُوا اللَّهَ عَارِفِينَ مُؤْمِنِينَ، وَهُمْ فِي مَشِيئَتِهِ وَحُكْمِهِ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ، وَعَفَا عَنْهُمْ بِفَضْلِهِ، كَمَا ذَكَرَ ﷻ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ فِي النَّارِ بِعَدْلِهِ، ثُمَّ يُخْرِجُهُمْ مِنْهَا بِرَحْمَتِهِ وَشَفَاعَةِ الشَّافِعِينَ مِنْ أَهْلِ طَاعَتِهِ، ثُمَّ يَبْعَثُهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ)

نذكر هنا مسائل:

الأولى: قال (وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ) يسمى من ارتكب الكبيرة أنه من أهل الكبائر، أو يوصف أنه من أهل الكبائر إذا اجتمع فيه وصفان:

الأول: العلم. والثاني : عدم التوبة.

فإذا علم أن هذا الفعل معصية واقتحمه وكان منصوصا عليه أنه من الكبائر فيكـ ـون مـ ـن أهـ ـل الكبائر.

والثاني أن لا يكون أحدث توبة فإذا أحدث توبة لا يوصف أنه من أهل الكبائر.

والكبائر جمع كبيرة، والكبيرة اختلف فيها العلماء خلافا كبيرا، على أقوال شتى

وهذه الأقوال ليست جيدة؛ بل الجميع غلط، لا بحد العدد بحد لعدم النص عليه، وليسـ ـت كـ ـل معصية كبيرة للفرق في القرآن -كما سيأتي-، وكذلك ليست هي سبعين؛ يعني لم يثبت في العدد ولا في أن كل معصية كبيرة شيء يمكن أن يستدل به على ذلك.

لهذا صار أجود الأقوال في الكبيرة قولان:

القول الأول: أنّ الكبيرة ما فيه حد في الدنيا أو عيد بنار أو غضب.

والقول الثاني: أنّ الكبيرة هي المعصية التي يؤثّر فعلها في أحد مقاصد الشّرع أو كلياته الخمـ ـس، مقاصد الشّرع العظيمة أو في أحد كلياته الخمس.

والقول الأول هو المعروف عن الإمام أحمد وعدد من أهل العلم من أهل السنة.

والقول الثاني اختاره جمع من العلماء كالفقيه أبي محمد بن عبد السلام المشهور بـ ـالعز بـ ـن عبـ ـد السلام في قواعده، وقوّاه جمع ممن تبعه في ذلك، وذكره النووي أيضا في شرحه على مسلم مـ ـن الأقوال القوية في المسألة.

هذان القولان قريبان.

والأول عرفت فيه الكبائر بما فيه حد من الدنيا أو وعيد، حد في الدنيا؛ يعني ما رتب عليـ ـه حـ ـد محدود مثل السرقة فيها حد كبيرة، الزنا فيه حد كبيرة، شرب الخمر فيه حد كبيرة، السحر فيـ ـه حد كبيرة، الشرك بالله جل وعلا هو رأس الكبائر، وكل ما رُتِّب فيه حد، فهذا ضابط لمعرفة أنـ ـه كبيرة.

الثاني ما توعد عليه بالنار فعل توعد الله جل وعلا عليه بالنار جاء في الكتاب أو السنة توعد عليه بالنار، قتل النفس هذا فيه حد وأيضا توعد بالنار، والخيانة وأكل المال بالباطل أكل مال اليتـ ـامى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ وأشـ ـباه ذلك، فما كان فيه حد أو كان توعد بنار فهذا ظاهر في أنه كبيرة.

ابن تيمية أضاف:ما نُفي فيه الإيمان (لا يؤمن)؛ يعني أضاف على التعريف الأول ما نفي فيه الإيمان «لا يؤمن من لا يأمن جاره بوائقه» عدم أمن الجار من البوائق والاعتداء عليه هـ ـذا صـ ـار مـ ـن

الكبائر؛ لأنه نفى فيه الإيمان، ونفي الإيمان لا يطلق عند ابن تيمية إلا على نفي الكمال الواجب، ولا ينقص الكمال الواجب عنده إلا ما كان كبيرة.

أو جاء فيه (ليس منا)، ليس منا فعل كذا، ليس منا من غش، «من غشنا فليس منا»، «ليس منا من لطم الخدود، وشق الجيوب، ودعا بدعوى الجاهلية» هذا يدل على أن الفعل كبيرة عند ابن تيمية؛ لأن النفي هذا (ليس منا) يقول يتوجه إلى أنه ليس من أهل الإيمان وهذا النفي يرجع إلى الأول في أنه فعل كبيرة.

والتحقيق أن يقال هذه الأقوال أعني هذين القولين قريبة، وهي صواب،

يدخل في التعريف الأول يعني على كلام ابن تيمية اللعن، كل ما فيه لعن أيضا يدخل فيحد الكبير سبق أن ذكرنا لكم شيئا من ذلك.

هنا مسألة تعرض: هل الإصرار على الصغيرة يُصَيِّرها كبيرة أم لا؟

يعني من أصر على كبيرة قلنا هو من أهل الكبائر من أمة محمد ﷺ أم لا؟

للعلماء في ذلك قولان:

الأول أن الإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة، كما جاء عن بعض الصحبة رضوان الله عليهم كابت عباس وغيره.

والثاني أن الصغائر تختلف، وأن الإصرار على الصغائر لمن ترك الكبائر لا يبقى معه صغيرة؛ لأن الله جل وعلا جعل الصلاة إلى الصلاة مكفرات لما بينهن، إذا اجتنبت الكبائر وجعل رمضان إلى رمضان مكفرا لما بينهما إذا اجتنبت الكبائر، وهكذا العمرة إلى العمرة، وهكذا الحج ليس له جزاء إلا الجنة، الحج المبرور «ومن حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه»، ونحو ذلك من الأذكار التي يمحو الله بها السّيئات، كذلك اتباع السّيئة الحسنة، وهذا يدلُّ على أن الموحد الذي لم يفعل الكبائر أن هذه العبادات العظيمة بفضل الله جل وعلا تمحو عنه الصغائر التي وقعت منه، فلا يُتصور أن الصغائر تجتمع في حقه فتتحول إلى كبيرة، وهذا النّظر ظاهر من حيث الاستدلال.

ومن قال: إن المداومة على الصغائر تحولها إلى كبيرة. يحتاج إلى دليل واضح من الكتاب أو السنة والأدلة كما ذكرت تدلّ على أن الصغيرة من الموحد تُكفَّر، فلا تجتمع عليه؛ ولكن هذا بشرط اجتناب الكبائر كما قال جل وعلا ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا﴾.

وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي النَّارِ لَا يَخْلُدُونَ، إِذَا مَاتُوا وَهُمْ مُوَحِّدُونَ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا تَائِبِينَ، بَعْدَ أَنْ لَقُوا اللَّهَ عَارِفِينَ مُؤْمِنِينَ، وَهُمْ فِي مَشِيئَتِهِ وَحُكْمِهِ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ، وَعَفَا عَنْهُمْ بِفَضْلِهِ، كَمَا ذَكَرَ ﷻ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ فِي النَّارِ بِعَدْلِهِ، ثُمَّ يُخْرِجُهُمْ مِنْهَا بِرَحْمَتِهِ وَشَفَاعَةِ الشَّافِعِينَ مِنْ أَهْلِ طَاعَتِهِ، ثُمَّ يَبْعَثُهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ، وَذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَوَلَّى أَهْلَ مَعْرِفَتِهِ، وَلَمْ يَجْعَلْهُمْ فِي الدَّارَيْنِ كَأَهْلِ نُكْرَتِهِ الَّذِينَ خَابُوا مِنْ هِدَايَتِهِ، وَلَمْ يَنَالُوا مِنْ وَلَايَتِهِ.

اللَّهُمَّ يَا وَلِيَّ الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ ثَبِّتْنَا عَلَى الْإِسْلَامِ حَتَّى نَلْقَاكَ بِهِ.

[الشرح]

المسألة الأولى: مرّت معكم وهي في تعريف الكبيرة، والفرق ما بين الكبيرة والصغيرة، ومن هم أهل الكبائر الذين يصدق عليهم هذا الوصف.

المسألة الثانية: قوله (مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ) هذه الجملة أو شبه الجملة لا مفهوم لها، فليس هذا الحكم خاصا بأمة محمد ﷺ بل هو عام بهذه الأمة ولغيرها؛ لأنه لم يدل دليل على تخصيص هذه الأمة بهذا الفضل.

المسألة الثالثة: دخول أَهْلُ الكَبَائِرِ فِي النَّارِ، هذا وعيد، وهذا الوعيد يجوز إخلافه من الرب جل جلاله؛ وذلك أن مرتكب الكبيرة إذا تاب في الدنيا تاب الله عليه، وإذا طُهِّر بحد أو نحوه كتعزير فإنه تكون كفارة له.

فإذن يكون مرتكب الكبيرة من أهل الوعيد إلا في حالات:

الحال الأولى: أن يكون تائبا كما ذكرنا لك.

الحال الثانية: أن يُطَهَّر من تلك الكبيرة إما بحد أو كان تعزيرا أيضا فإنه طهارة.

الحال الثالثة: بعض الذنوب الكبائر تكون لها حسنات ماحية، مثل مثلا الصدقة في حق القاتل قال جل وعلا ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ ومثل الجهاد العظيم فإنه ينجي من العذاب الأليم.

الحال الرابعة: أن يكون الله جل وعلا يغفر له ذلك لأسباب متعددة، ذكرنا لكم شيئا منها فيما مضى في العشرة أسباب المشهورة وقد يدخل بعضها فيما ذكرنا لكم آنفا.

الحال الأخيرة: أن يغفر الله جل وعلا له بعد أن صار تحت المشيئة.

المسألة الرابعة: وهي أن من لم يغفر له ممن لم يتب فإنه يُشترط لعدم خلوده في النار شرطان:

الأول: أن يكون مات على التوحيد.

الشرط الثاني: أنه لا يخلد في النار إذا لم يأتِ في ارتكابه لهذه الكبيرة بما يجعله مستحلا لها.

المسألة الخامسة: الخلود في النار نوعان: خلود أمدي إلى أجل، وخلود أبدي.
فمن الأول قول الله جل وعلا ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالدًا فيهَا﴾.
ومن الثاني وهو الخلود الأبدي ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالدينَ فيهَا أَبَدًا﴾.
المسألة السادسة: قوله (لَا يَخْلُدُونَ، إِذَا مَاتُوا وَهُمْ مُوَحِّدُونَ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا تَائبينَ).
المسألة السابعة: قوله (بَعْدَ أَنْ لَقُوا اللَّهَ عَارِفِينَ مُؤْمنينَ) هنا توقف الشارح ابن أبي العز عند قوله (بَعْدَ أَنْ لَقُوا اللَّهَ عَارفِينَ) وتعقّب الطحاوي في لفظ (عَارِفِينَ) وأن المعرفة ليست ممدوحة، فإن بعض الكفار كانوا يعرفون، إبليس يعرف، وفرعون يعرف، وأنّ في هذا القول وهو (بَعْدَ أَنْ لَقُوا اللَّهَ عَارِفِينَ) فيه نوع مشاركة للجهمية ولغلاة المرجئة.
وهذا التعقيب من الشارح رحمه الله تعالى في هذا الموطن فيه نظر؛ لأن لفظ العارف أو المعرفة هذه ربما جاءت في النص ويراد بها التوحيد والعلم بالشهادتين، فكأن الطحاوي يقول: بعد أن لقوا الله عالمين بالشهادتين مؤمنين. وهذا جاء في حديث معاذ المشهور أن النبي ﷺ لنا بعثه إلى اليمن قال له «إنك تأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإن هم عرفوا ذلك فأعلمهم» إلى آخره وهذا اللفظ رواه مسلم في الصحيح، فاستعمل لفظ المعرفة ويُعنى به العلم بالشهادتين.
المسألة التي بعدها: في قوله (وَهُمْ فِي مَشيئَته وَحُكْمه إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ، وَعَفَا عَنْهُمْ بفَضْله، كَمَا ذَكَرَ ﷻ في كتَابه: ﴿وَيَغفرُ مَا دُونَ ذَلكَ لمَنْ يَشَاءُ﴾ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُمْ في النَّارِ بعَدْلِه، ثُمَّ يُخْرِجُهُمْ مِنْهَا بِرَحْمَته وَشَفَاعَة الشَّافعينَ منْ أَهْلِ طَاعَته، ثُمَّ يَبْعَثُهُمْ إِلَى جَنَّته) هذه الجملة الطويلة تقرير لأصل عند أهل السنة والجماعة خالفوا به الخوارج والمعتزلة: أنّ أهل الكبائر إذا ماتوا غير تائبين تحت المشيئة، وقول الله جل وعلا ﴿وَيَغْفرُ مَا دُونَ ذَلكَ لمَنْ يَشَاءُ﴾ يعني في الكبائر لمن مات غير تائب منها.
المسألة التاسعة: قال بعدها (وَذَلكَ بأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَوَلَّى أَهْلَ مَعْرِفَته، وَلَمْ يَجْعَلْهُمْ فِي الدَّارَيْنِ كَأَهْلِ نُكْرَته الَّذينَ خَابُوا منْ هدَايَته، وَلَمْ يَنَالُوا منْ وَلَايَته) هذه الجملة يذكّر بها الطحاوي رحمه الله كل من أنعم الله جل وعلا عليه بنعمة أن يتذكّر بأنه أُنعم عليه وتُفضل عليه وأُحسن إليه ومنّ الله جل وعلا عليه بهذه النعمة، فالذي عصى الله جل وعلا وعفا الله عنه أو عذبه ثم أنجاه، هذا كله من آثار تولي الله جل وعلا لأهل الإيمان.

وَنَرَى الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجرٍ منْ أَهْلِ الْقبْلَة، وعَلَى مَنْ مَاتَ منْهُمْ.

وَلَا نُنَزِّلُ أَحَدًا مِنْهُمْ جَنَّةً وَلَا نَارًا، وَلَا نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ بِكُفْرٍ وَلَا بِشِرْكٍ وَلَا بِنِفَاقٍ، مَا لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَنَذَرُ سَرَائِرَهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

[الشرح]

قال رحمه الله (وَنَرَى الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، وعَلَى مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ.) هذه الجملة يريد بها تقرير ما دلت عليه الأدلة العامة والخاصة في أنّ الصلاة عند أهل الأثر أتباع الصحابة رضوان الله عليهم تقام خلف كل إمام؛ إمام عام وهو ولي الأمر أو إمام خاص وهو إمام المسجد –سواء أكان برا أو كان فاجرا– إذا كان من أهل التوحيد؛ يعني من أهل القبلة.

وتحت هذه الجملة مباحث:

الأول: الصّلاة خلف الإمام الأعظم أو الأمير الخاص هذه سنة ماضية دل عليها كتاب الله جل وعلا، ودل عليها سنة النبي ﷺ، ودل عليها عمل السلف الصالح.

المسألة الثانية: مما نص عليه السلف أيضا في هذا الأصل أن الصلاة نراها ونفعلها خلف كل إمام بر أو فاجر أو أيضا ممن نجهل عقيدته.

فإذن على هذا الأصل لا يجوز امتحان الناس في عقيدتهم عند إرادة الصلاة، ولا بحث أمر الباطن وإثارة الباطن؛ لأن الأصل الظاهر وهذا هو الذي نصّ عليه الأئمة الأربعة وجماعة كثيرون من أئمة السلف، وقرّره المحققون كشيخ الإسلام ابن تيمية وجماعة.

المسألة الثالثة: قوله (خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ) هذا إذا كان إماما مرتّبا، ولم يكن بوسع المرء أن يختار الأمثل، أما إذا كان في سعة في أن يختار من هو أمثل لصلاته وإمامته، فإنه يتعين عليه أن يصلي خلف الأقرء، يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، هذا في حال الاختيار يعني جماعة موجودون من يقدموا، تقدم رجل يعرف عنه فجور فيقال له تأخر؛ لأنه ليس بإمام للمسلمين وليس أميرا وليس إماما راتبا في هذا المسجد أو في هذا المكان

المسألة الرابعة: على قوله (نَرَى الصَّلَاةَ...عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْهُم) يعني على من مات من أهل القبلة، أهل القبلة هم من يوصف بالإسلام، والذين يوصفون بالإسلام أنواع:

الأول: المؤمنون الصالحون.

والثاني: مسلم له فجور بمعاصي مختلفة.

والثالث: مسلم له فجور بمعاصي خاصة يأتي بيانها.

والرابع: المنافق.

أما القسم الأول: فالصلاة على من مات منهم قربة وحق.

والقسم الثاني: أن تكون الصلاة على من له فجور عام؛ يعني المعاصي المختلفة، هو ممن خلط عملا صالحا وآخر سيئا وعُرف بذلك في معاصي مشهورة عنه، فهذا يُصلى أيضا عليه بإطلاق، ولا يُشرع التخلف عن الصلاة عليه إذا كان غير داعٍ ومعلن لهذا الفجور بدعوة غيره إليه.

والقسم الثالث من أهل الإسلام هو من له فجور بكبائر خاصة وهي التي جاء الدليل بأن يترك طائفة الصلاة عليه، مثل الغارم، ومثل من قتل نفسه، وأشباه هذه الذنوب ومن أقيم عليه الحد حد القتل وأشباه ذلك، فهذا يصلي عليه بعض المسلمين ويترك الصلاة عليه أهل الشارة والعلم، كما جاء في ذلك السنة على النبي ﷺ.

والقسم الرابع: أهل النفاق، والنفاق قسمان:

نفاق يعلمه كل أحد، وهذا لا يكون في المسلمين لأنه يكون زنديقا؛ يعني معلن للاستهزاء بالله جل وعلا في كتبه أو في قصائده أو نحو ذلك، معلن عدم الإيمان بالقرآن ولا بالمعاد وأشباه ذلك فهذه زندقة ظاهرة.

والقسم الثاني نفاق خفي يعلمه البعض ولا يعلمه البعض.

أما القسم الأول وهو الظاهر فهو لا يجوز الصلاة على من كان زنديقا أو منافقا ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾

والقسم الثاني من نفاقه ملتبس هل هو منافق أم ليس بمنافق؟ فهذا من علم نفاقه بيقين له أن لا يصلي عليه، لَحَظَهُ في المسجد أو نحو ذلك، ويترك البقية يصلون لأن الصلاة عليه هي باعتبار الإسلام الظاهر، ولم يظهر منه ما يخالف هذا الأصل،

وَنَرَى الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، وعَلَى مَنْ مَاتَ مِنْهُمْ.

وَلَا نُنَزِّلُ أَحَدًا مِنْهُمْ جَنَّةً وَلَا نَارًا، وَلَا نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ بِكُفْرٍ وَلَا بِشِرْكٍ وَلَا بِنِفَاقٍ، مَا لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَنَذَرُ سَرَائِرَهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.

[الشرح]

تحت هذه الجملة مباحث:

الأول: أن هذا الحكم ذَكَر أنه مختص بأهل القبلة فقال (وَلَا نُنَزِّلُ أَحَدًا مِنْهُمْ) يعني من أهل القبلة (جَنَّةً وَلَا نَارًا)؛ لأن أهل القبلة ظاهرهم الإسلام والله جل وعلا قد وعد المسلم بالجنة، وقد توعّد من عصاه من أهل الإسلام بالنار.

وإذا تبين هذا فلا يدخل في كلامه من مات على الكفر فقد كان في حياته كافرا؛ كان طول حياته نصرانيا، فهؤلاء لا يدخلون في هذه العقيدة؛ بل يُشهد على من مات منهم بأنه من أهل النار؛ لأنه مات على الكفر وهو الأصل.

فقد ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال «حيثما مررت بقبر كفار فبشره بالنار» يعني في الحديث الصحيح «حيثما مررت بقبر كفار فبشره بالنار» وهذا عموم وهو موافق للأصل، وهو أن من مات على الكفر نحكم عليه بالظاهر، ولا نقول قد يكون مات على الإسلام؛ لأن هذا خلاف الأصل.

والقواعد المقررة تقضي باتباع واستصحاب الأصل، لهذا المسلم نستصحب أصلَه –كما سيأتي– فلا نشهد عليه بشرك ولا كفر ولا نفاق إذا مات، كذلك نستصحب الأصل في من مات على الكفر من النصارى واليهود والوثنيين وأشباه هؤلاء.

ومن أهل العلم من أدخل الحكم على المعين الذي ورد في هذه الجملة، أدخل الحكم على المعين الكفار بأنواعهم فقال: حتى الكافر لا نشهد عليه إذا مات لأننا لا ندري لعله أسلم قبل ذلك.

وهذا خلاف الصواب وخلاف ما قرره أهل التوحيد وأئمة الإسلام في عقائدهم، فإن كلامهم كان مقيدا بمن مات من أهل القبلة، أما من لم يكن من أهل القبلة فلا يدخل في هذا الكلام.

المسألة الثانية أو المبحث الثاني: ذكرنا لك أن أصل هذه العقيدة تعظيم صفات الله جل وعلا وعدم الخوض في الأمور الغيبية، والعلماء في إعمال هذا الأصل في هذه المسألة لهم أقوال:

القول الأول: من قال: لا أشهد لأحد ولا على أحد مطلقا، وإنما نشهد للوصف للجنس دون المعين.

والقول الثاني: وهو قول جمهور أهل العلم وأئمة أهل الحديث والسنة والأثر أنَّ هذه المسألة غيبية فلا يترّل أحد جنة ولا نار إلا من أنزله الله جل وعلا جنة أو أنزله النار بدليل من الكتاب أو من السنة،

وهذا القول هو المراد بكلام الطحاوي هذا وهو قول جمهور أهل الحديث والسنة.

القول الثالث: فهو مثل القول الثاني؛ لكنه زاد عليه بأنّ الشهادة المستفيضة للإنسان من أهل القبلة بأنه من أهل الجنة أو أنه من أهل الوعيد فإنه يُشهد للمعين أو يشهد عليه بالشهادة المستفيضة، وهذا جاء رواية عن الإمام أحمد وعن غيره من الأئمة واختارها شيخ الإسلام رحمهم الله تعالى،

والأظهر هو القول الثاني وهو قول الجمهور؛ لأنّ الشهادة بالاستفاضة هذه الدليل يتقاصر على أن يُشهد له مطلقا، لكن يكون الرجاء فيه أعظم.

المبحث الثالث: أننا إذا لم نشهد لأحد أو على أحد فإن المقصود المعين، أما الجنس والنوع فنشهد للجنس والنوع.

المبحث الرابع والأخير: أننا مع ذلك كله فإننا نرجو للمحسن ونخاف على المسيء،

الجملة الثانية قال رحمه الله (وَلَا نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ بِكُفْرٍ وَلَا بِشِرْكٍ وَلَا بِنِفَاقٍ، مَا لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُمْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، وَنَذَرُ سَرَائِرَهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.)

وفيه بعض المسائل:

الأولى: قوله (وَلَا نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ بِكُفْرٍ وَلَا بِشِرْكٍ وَلَا بِنِفَاقٍ) يعني على المعيَّن من أهل القبلة، وهذا يدل على أن المعين من أهل القبلة قد يجتمع فيه إيمان وكفر، ويجتمع فيه إسلام وشرك،

المبحث الثاني: أن قوله (وَلَا نَشْهَدُ عَلَيْهِمْ... مَا لَمْ يَظْهَرْ مِنْهُمْ) يعني إذا ظهر منهم فإنما قد نشهد عليهم يعني يجوز لنا الشهادة إذا ظهر منهم شيء من ذلك، وجواز الشهادة عليهم منوط بالمصلحة؛ لأنها من باب التعزير ويدل على ذلك أنّ النبي عليه الصلاة والسلام ما شهد على هؤلاء بأنهم فعلوا هذه الأشياء إلا على معينين قلة، وأما الأكثر فإنه عليه الصلاة والسلام حملهم على الظاهر، وأهل النفاق الذين باطنه نفاق ما أعلن أسماءهم عليه الصلاة والسلام ولا شهد عليهم لكل أحد لأن المصلحة بخلاف ذلك.

المبحث الثالث والأخير: هذا كله في أهل القبلة، أما من خرج من الإسلام بكفر أكبر أو بشرك أكبر أو بردة وقامت عليه الحجة في ذلك فإنه يُشهد عليه بعينه لأنه ظهر منه ذلك واستبان.

وَلَا نَرَى السَّيْفَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ إِلَّا مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ السَّيْفُ.

وَلَا نَرَى الْخُرُوجَ عَلَى أَئِمَّتِنَا وَوُلَاةِ أُمُورِنَا وَإِنْ جَارُوا، وَلَا نَدْعُو عَلَيْهِمْ، وَلَا نَنْزِعُ يَدًا مِنْ طَاعَتِهِمْ، وَنَرَى طَاعَتَهُمْ مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ ﷻ فَرِيضَةً، مَا لَمْ يَأْمُرُوا بِمَعْصِيَةٍ، وَنَدْعُو لَهُمْ بِالصَّلَاحِ وَالْمُعَافَاةِ.

[الشرح]

مسائل:

الأولى: قوله (وَلَا نَرَى السَّيْفَ) هذه الكلمة مصطلح شائع عند العلماء والناس في القرون الثاني والثالث والرابع، فكان يميز بين من يحبذ الخروج ولو لم يدخل فيه بفعله وإنما يستحسنه لفظا ويؤيد من يفعله كان يوصف عند الأئمة بأنه كان يرى السيف، ويوصف من خالفهم ثناء عليه بأنه كان لا يرى السيف، وقد ضعف الأئمة جمعا من الرواة وقدحوا فيهم بقولهم كان يرى السيف، والإمام

أحمد حذر من عدد وكذلك سفيان وغيرهما ووكيع وجماعة كانوا يحذرون من فلان؛ لأنه كان يرى السيف.

فإذن مصطلح (وَلَا نَرَى السَّيْفَ) هذا يراد به أحد فئتين:

الفئة الأولى: من يرى الخروج على الولاة بعامة، سواء أدخل في الخروج بلسانه ويده أم كان يراه عقيدة.

الثاني: من رأى جواز قتل المعين إذا ثبت عِنده كفر منه أو ردة، ولا يكل ذلك إلى الإمام.

المسألة الثانية: هذه الجملة دل عليها القرآن والسنة في مواضع كثيرة منها:

قوله جل وعلا ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ﴾

وقوله ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾

ومنها قوله جل وعلا ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾

المسألة الثالثة: قوله (إِلَّا مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ السَّيْفُ.) يعني من الأمة، ووجوب السيف (وَجَبَ عَلَيْ ـه السَّيْفُ) هذا لمن بيده السيف وهو ولي الأمر المسلم، فولي الأمر هو الذي بيده أن يسـ ـفك الـ ـدم تحقيقا للشرع لا بمحض الهوى،

هذا يبين أن المسألة التي تظهر في بعض الأمكنة وهي مسألة الاغتيالات؛ أن يغتـ ـال مـ ـن ظـ ـاهره الإسلام، أو من لم يحكم عليه ولاة الأمر -من العلماء في الأمر الديني والحكام والأمراء في الأمـ ـر العام- من لم يحكموا عليه بأنه يقتل، فلا يحل لأحد أن يتجرأ على قتله أو على اغتياله، والنبي عليه الصلاة والسلام إنما أباح اغتيال كعب بن الأشرف في القصة المعروفة لمصلحة عامة ولأنـ ـه هـ ـو الإمام، وإلا فالأصل الأصل العام في الشريعة أن هذا الأمر للإمام أولا ثم أنه لا يؤاخـ ـذ أحـ ـد إلا بظهور ذلك منه وحكم شرعي عليه، فمن ظهرت منه زندقة أو كفر أو ردة ولم يحكم عليـ ـه ولي الأمر بذلك فلا يحل لأحد أن ينتهك دمه وأن يسفك دمه؛ لأنه حينئذ له حكم الزنادقة وله حكم المنافقين، والنبي عليه الصلاة والسلام سيرته مع المنافقين ظاهرة، والصحابة ربما علمـ ـوا أنّ فلانـ ـا منافق ولم يتجرؤوا على قتله حتى يستأذنوا رسول الله ﷺ، واستأذنوه بقتل عدد فلم يأذن لهم،

[الأسئلة]

س٣/ إذا لم يكن للمسلمين إمام مسلم يقيم الشرع مثل الأقليات المسلمة، فهل لرئيسهم المسلم أو لإمام المسجد أن يقيم الحدود عليهم؟

ج/ هذه المسألة تحتاج إلى تفصيل وبحث، وهذه كل صورة لها حكمُها وكل بلد لها حكمها، فيلزم أولئك أن يستفتوا أهل العلم ويأخذوا الفتوى، ليس ثم قاعدة؛ لأن كل بلد لها حكمها، وكل أقلية

لها حكمها وقد يدخلون في أشياء بمحض اجتهادهم، تكون عليهم ضرر، تكون تلك الأشياء عليهم ضررا في عاقبة أمرهم، فلابد من استفتاء أهل العلم الراسخين فيه، وتترل كل مسألة مترلتها.

وَلَا نَرَى الْخُرُوجَ عَلَى أَئِمَّتنا وَوُلَاة أُمُورنَا وَإِنْ جَارُوا، وَلَا نَدْعُو عَلَيْهِمْ، وَلَا نَنْزِعُ يَدًا منْ طَاعَتهمْ، وَنَرى طَاعَتَهُمْ منْ طَاعَة اللَّه ﷻ فَرِيضَةً، مَا لَمْ يَأْمُرُوا بمَعْصيَة، وَنَدْعُو لَهُمْ بالصَّلَاحِ وَالْمُعَافَاة.
وَنَتَّبعُ السنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ، وَنَجْتَنبُ الشُّذُوذَ وَالْخلَافَ وَالْفُرْقَةَ.
وَنُحبُّ أَهْلَ الْعَدْلِ وَالْأَمَانَة، وَنُبْغضُ أَهْلَ الْجَوْرِ وَالْخيَانَة.
وَنَقُولُ: اللَّهُ أَعْلَمُ فيمَا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا علْمُهُ.

[الشرح]

هاهنا مسائل:

الأولى: لفظ الأئمة وولاة الأمور مما جاء به الكتاب والسنة.

فولي الأمر العام يعني ولي الأمر للأمة للناس يطلق عليه ولي الأمر، ويطلق عليه إمام.

أما ولي الأمر فقد جاء في الكتاب قال الله جل وعلا ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ وسُمُّوا ولاة الأمر؛ لأن ما ينفذ من الأمور الشرعية والأمور الاجتهادية في الناس إنما يكون عن أمرهم، فالأمر راجع إليهم.

فإذن ولي الأمر هو من بيده الأمر والنهي أو بالعُرف المعاصر القرار الذي ينفذ في الناس، كما قال جل وعلا ﴿وَأُوْلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

المسألة الثانية: الأصل أنّ ولي الأمر يجمع ما بين:

حسن التدبير في أمور الناس العامة في أمور دنياهم، وما يصلحهم وما يحفظ بيضتهم ويدفع عنهم الأعداء.

وأيضا يجمع إلى ذلك العلم بأحكام الشريعة بما يناسب، ولا يشترط فيه أن يكون الأعلم كما هو مبسوط في مكانه بكتب الفقه.

المسألة الثالثة: الخروج على ولاة الأمور وعلى من عقدت له بيعة هو مذهب طوائف من المنتسبين إلى القبلة، منهم الخوارج والمعتزلة، وبعض شواذ قليلين من التابعين وتبع التابعين، وبعض الفقهاء المتأخرين ممن تأثروا بمذهب المعتزلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والذي عليه الصحابة جميعا وعامة التابعين وهكذا أئمة الإسلام من أنّ الخروج على ولي الأمر محرّم وكبيرة من الكبائر، من خرج على ولي الأمر فليس من الله في شيء.

ومن أهل العلم من قال توسُّعا في اللفظ كما قاله الحافظ ابن حجر الخروج على الولاة كان مذهبا لبعض السلف قديما، ثم لما رئي أنه ما أتى للأمة إلا بالشر والفساد فأجمع أئمة الإسلام على تحريمه وعلى الإنكار على من فعله.

وهذا فيه توسّع بأنه لا يقال بمثل هذا الأمر أنه مذهب لبعض السلف، وإنما يقال إن بعض السلف اجتهدوا في هذه المسائل من التابعين كما أنه يوجد من التابعين من ذهب إلى القدر والقول المنافي للسّنة في القدر، ومن ذهب إلى الإرجاء.

المسألة الرّابعة: هذا الأصل الذي قرره الطحاوي رحمه الله دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة.

المسألة الخامسة: الخروج على ولي الأمر يكون بشيئين:

الأول: عدم البيعة واعتقاد وجوب الخروج عليه أو تسويغ الخروج عليه.

وهذا هو الذي كان السلف يطعنون فيمن ذهب إليه بقولهم: كان يرى السيف؛ يعني اعتقادا ولم يبايع.

الصورة الثانية: وهي المقصودة بالأصالة أنهم هم الذين يخرجون على الإمام بسيوفهم.

فهاتان الصورتان للخروج، والخروج على هذا يكون بالاعتقاد ويكون بالعمل.

أما الصورة الثالثة التي أدخلها بعض أهل العلم فيها وهي الخروج بالقول؛ لأنّ ولي الأمر يكون الخروج عليه بالقول، فهذه لا تنضبط؛ لأن الخروج بالقول قد يكون خروجا وقد لا يكون خروجا، يعني أنه قد يقول كلاما يؤدي إلى الخروج فيكون سعيا في الخروج، وقد يكون كلاما هم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يوصل إلى الخروج ولا يحدث فتنة في الناس، فهذا لا يدخل فيه.

ولهذا من أدخل من أهل العلم الخروج بالقول في صور الخروج، فإن الخروج بالقول فيه تفصيل، لا يطلق القول بأنه ليس بخروج ولا أنه خروج.

ومعاوية ﷺ قتل بعض الصحابة لما خرجوا على أميرهم بالقول..

أن يقول للناس شيئا أو أن الناس كذبوك فاجتمع حجر بن علي أو علي بن حجر مع بعض أصحابه فحطبوه حطبوا الأمير وقالوا: لا نسمع ما تقول فأرسل إلى معاوية فأمر معاوية بأن يؤخذوا وأن يسيروا إليه، وكانوا سبعة عشرة رجلا منهم الصحابي هذا فقبل أن يصلوا إلى دمشق أمر بهم فقتلوا، هذا استدل به على أن فعل معاوية ﷺ مصير منه إلى أن الخروج يكون بالقول، وتترل على هذا الأحاديث، وهذا الاستدلال محل نظر وليس بجيد؛ بل معاوية ﷺ فعل ذلك تعزيرا وله اجتهاده في هذا الأمر.

فإذن نقول الذي عليه أهل العلم في تقرير العقائد أن الخروج يكون في صورتين:

الصورة الأولى: عدم البيعة واعتقاد جواز الخروج أو تسويغه أو وجوبه؛ يعني على ولي الأمر المسلم.

والصورة الثانية: السعي باليد بالسيف بالسلاح على ولي الأمر.

أما بالقول هذه فيها تفصيل قد تكون وقد لا تكون.

المسألة السادسة: الخروج على الولاة والأئمة له أسباب:

ولم يخرج أحد إلا وله في خروجه تأويل

والسبب الثاني رؤية المرء ما يكره في نفسه أو في بلده أو في مجتمعه بعامة.

والنصوص الدالة على وجوب الطاعة بالمعروف وتحريم نكث البيعة ونحو ذلك تدلّ على عدم اعتبار هذا السبب سببا للخروج، وهو أن يرى ما يكرهه دينا أو ما يكرهه دنيا، إلا أن يرى كفرا بواحا عندنا فيه من الله برهانا، كما جاء في الحديث قال: أفلا ننابذهم؟ أو قال: أفلا نخرج عليهم؟ قال «لا إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان».

والعلماء في هذا الحديث والعلماء في هذا الحديث بهم قولان:

القول الأول: أنه عند رؤية الكفر البواح فإنه يجب الخروج، وإذا قالوا يجب؛ فمعناه أن أخذ العدة والوسيلة فإنها تجب وجوب وسائل للمقاصد.

وهذا قول طائفة من أهل العلم متفرقين في شروحهم للحديث.

القول الثاني: أن هذا يجوز ولا يجب؛ بل الصبر أولى إلا إذا كان تغيير هذا الولي الذي كفر ليس فيه مفسدة من سفك الدماء.

المسألة السابعة: الأئمة وولاة الأمور طاعتهم من طاعة الله جل وعلا ومن طاعة رسوله ﷺ.

والعلماء ذكروا أن تصرفات ولاة الأمور من حيث التنظير تكون على أحد أنحاء:

الأول: أن يأمروا بالطاعة، أن يأمروا بشيء فيه طاعة، يأمروا الناس بإقامة الصلاة، يأمروا الناس بإيتاء الزكاة، يأمروا الناس بأداء الحق الشرعي بعامة، ينهون الناس عن المحرمات، يقيمون الحدود، يأمرون بالمعروف ينهون عن المنكر ونحو ذلك، مما هو معلوم الأمر به أمر إيجاب أو أمر استحباب أو معلوم النهي عنه نهي تحريم أو كراهة في الشَّريعة.

والحال الثانية: أن يأمروا بأمر اجتهادي لهم فيه اجتهاد، وهذا الاجتهاد إما أن يكون عن خلاف شرعي واختاروا أحد الأقوال أو أحد الرأيين أو أحد الوجهتين، أو اجتهادهم كان مبنيا في مسائل

حادثة لا يعلم الناس لها حكم، أو لم يُرَ أن تبحث مثل المسائل الدنيوية والمسائل العامة التي تجري في الناس.

الحال الثالثة: أن يأمروا بمعصية الله جل وعلا.

أما الأول: فإن طاعتهم في ذلك واجبة بالإجماع.

وأما الثانية: فهي المسائل الاجتهادية فإن ولي الأمر إذا ذهب إلى أحد الأقوال في المسألة واجتهد، أو اجتهد في المسألة اجتهادا له لا يخالف مجمعا عليه، فإن طاعته في ذلك متعينة أيضا إذا كان متعلقا بالأمة بعامة، فالمسائل الاجتهادية داخلة في عموم الأحاديث التي فيها الطاعة في المعروف؛ لأن طاعة الأمير في المعروف التي جاء فيها الدليل، إنما الطاعة في المعروف تشمل الصورتين الصورة الأولى والصورة الثانية لأن الاجتهاد معتبر شرعا.

والثالثة: هي أن يأمر بمعصية الله جل وعلا، الأمر بالمعصية قد يكون عاما وقد يكون خاصا، وعلى كلٍّ فلا تجوز طاعته فيما فيه معصية لله جل وعلا؛ لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق لقوله عليه الصلاة والسلام «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحبّ وكره إلا أن يؤمر بمعصية».

فإذن الأدلة التي فيها الأمر بطاعة ولي الأمر، أو التي فيها بين الطاعة إنما الطاعة بالمعروف، تُفهم معا ولا يضرب بعضها ببعض؛ يعني أنَّ ولي الأمر يطاع إلا في المعصية، يطاع ما فيه طاعة يطاع في المسائل الاجتهادية ولا يطاع بما فيه معصية لله جل وعلا.

المسألة الأخيرة الثامنة: قوله في آخر الكلام (وَإِنْ جَارُوا) هذا فيه تبيين لأصل المسألة أن الطاعة لا تتقيد بأنها لولي الأمر العدل؛ يعني للعادل من الأئمة أو للتقي من الأئمة أو لمن يسير في كل الشرع من ولاة الأمر؛ بل وإن كان منه جور فإنه يطاع.

والجور يكون في صورتين:

الصورة الأولى: جور في الدين.

والثانية: جور في الدنيا.

والجور في الدين ضابطه أن لا يصل فيه إلى الكفر.

والجور في الدنيا يطاع فيه حتى ولو أخذ مالك وضرب ظهرك، كما صح عنه عليه الصلاة والسلام قال «أطع وإن أخذ مالك وضرب ظهرك».

ومن أهل العلم من فرق بين ولاة العدل وولاة الجور في الطاعة، فقال: ولي الأمر ذو العدل يطاع مطلقا إلا في المعصية، وأما ولي الأمر بالجور فإنه لا يطاع إلا فيما يعلم أنه طاعة، أما إذا لم نعلم أنه طاعة قال فلا يطاع.

وهذا الكلام وإن كان منسوبا إلى بعض كبار أهل العلم المتقدمين؛ لكنه في مقابلة النصوص، ومخالف لإطلاق الأئمة في هذه المسائل.

والتفريق بين إمام العدل وإمام الجور له أصله من كلام الأئمة؛ لكن في غير هذه الصورة، فهم فرقوا ما بين إمام العدل وإمام الجور في صورة الأمر بالقتل أو بالاعتداء، فإنه إذا كان يعلم أن جوره في قتل من لا يستحق القتل فإنه إذا أمر أحدا أن يقتل فلانا، قالوا: لا تتعين عليه الطاعة؛ لأنه قد يكون قتله ظلما إذا لم يستبن له أنه مستحقٌّ للقتل، وهذا يكون في أزمنة الفتن ونحو ذلك والعداءات يقول: أقتل فلانا، ولا يسأل.

فهنا فرق طائفة من الأئمة المتقدمين ما بين إمام العدل وإمام الجور، قالوا إمام العدل لا يسأل، أما إمام العدل فيتحرى حتى لا يكون إذا كان يعرف أو يسفك الدماء فإنه لا يقتل أحدا إلا إذا استبان له أنه مستحق للقتل.

والذي يظهر في هذه المسألة ويتعيّن الأخذ به أن يُعمل بمطلقات الأدلة؛ لأنّ المسائل إذا اشتبهت وجب الرجوع –خاصة في مسائل العقيدة– وجب الرجوع إلى ظاهر الدليل، ولا يسوغ لأحد مخالفة ظاهر الدليل فيما أجمع العلماء على جعله عقيدة، وهي مسألة الخروج على الولاة وطاعة ولاة الأمر، فحينئذ دلّت الأدلة على ما ذكرنا من أنّ ولي الأمر يُطاع في الطاعة ويطاع في المسائل الاجتهادية، ولا يطاع في صورة –صورة واحدة–؛ وهي أن يأمر بمعصية الله جل وعلا فلا سَمْع ولا طاعة.

فيكون إذن الجور ليس سببا في الخروج –سواء كان جورا في الدين أو كان جورا في الدنيا–؛ بل أكثر ما يكون خروج بسبب الجور في الدنيا، كما ذكر ذلك ابن تيمية في منهاج أهل السنة قال: أكثر تأويل من خرج بسبب جور بعض الولاة في أمور الدنيا.

[الأسئلة]

س١/ لا يخفى عليكم ما يحصل من مخالفات في التعزية في هذا الزمن، وأقلها اجتماع أهل الميت القريبين والبعيدين في بيت أحدهم أو في بيت الميت، وتلقي العزاء لمدة أيام، وقد اختلفت آراء العلماء في هذا.

فالسؤال: إذا حصل لي ذلك هل أترك المترل ولا أستسلم، مع أن أقاربي يحملون الإنسان على ذلك؟ إلى آخره.

ج/ مسائل التعزية واجتماع أقارب الميت الذين يُقصد تعزيتهم أو مواساتُهم في موت قريب لهم؛ يعني الاجتماع المعروف الذي يسمى اجتماع العزاء، هذا حصل الكلام؛ كلام الشباب فيه وبعض

الناس في هذا الوقت من جرّاء فتوى لفضيلة الشيخ محمد بن عثيمين في أنّ الاجتماع لا يشرع، أصل الاجتماع؛ بل الذي يشرع هو التفرّق.

وبقية علمائنا وعلى رأسهم سماحة الشيخ عبد العزيز وبقية المشايخ يقولون لا بأس بالاجتماع، وهذا القول هو الأولى والرّاجح؛ لأن الاجتماع إلى أهل الميت في هذا الزمن يحصل به التّعزية، والتعزية سنة وعمل مشروع قد قال عليه الصلاة والسلام «من عزى مصابا فله مثل أجره»، والمواساة مشروعة، وإذا تفرق الناس فلن تحصل المواساة والتعزية إلا بكَلَفة؛ يعني أين تلقاه هل في العمل الفلاني ستجده أو في بيته أو خرج، وسيكون هناك مشقة في التتبع وفوت للتعزية.

ولهذا قال من أفتى بمشروعية الاجتماع قال: إنه يدخل تحت قاعدة الوسيلة للمشروع مشروعة، وأنّ الوسائل لها أحكام المقاصد، فلما كان المقصَد وهو السعي مشروعا فوسيلته الآن وهي الاجتماع مشروعة، في مثل هذه المدن الكبار مثل تفرّق الناس ونحو ذلك، لا يحصل إلا بهذا، إلا فيما ندر إذا كانت القرية صغيرة أو الإنسان معروف أنه طول الوقت في هذا أو كان المعزى واحد فقط؛ يعني واحد فقط إما أن يكون في بيته أو في عمله، فهذه المسألة تختلف؛ لكن إذا تعدّدوا وصارت التعزية لا تحصل إلا بالاجتماع اجتماع من يُعزى أولى من تفرقهم؛ لأنّ التعزية التي فيها تسلية ومواساة وتحصيل لأجر لا تحصل إلا بذلك.

هنا هل الاجتماع يُعد من النياحة؟ الاجتماع لا يعدّ من النياحة إلا إذا انظمّ إليه أن يصنع أهل الميت الطعام للحاضرين جميعا ليظهر الفخر ويظهر كثرة من يحضر الوليمة ونحو ذلك، وهذا موجود، كان في الجاهلية، ولهذا جاء في حديث أبي أيوب: كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت وصنعهم الطعام من النياحة.

فالنياحة تشمل شيئين صنع الطعام مع الاجتماع، لماذا؟ لأن أهل الميت هم الذين يصنعون الطعام ويدعون الناس ليقال هذا عزاء فلان أنه أكبر عزاء، أو أنهم اجتمعوا لأجل فلان، فلان ما يموت ويروح هكذا، مثل ما يقول بعض البادية، فيعملون سرادقات ضخمة وكذا، وهم الذين يتكلفون بصنع الطعام وبنحر الإبل وبذبح الذبائح؛ ليكثر من يجتمع عليها، هذه النياحة المنهي عنها بالاتفاق.

أما الاجتماع اجتماع المواساة والعزاء دون صنع الطعام ودون تكلف، فإن هذا لا يدخل في النياحة، وقد جاء في صحيح البخاري أنّ عائشة رضي الله عنها كان إذا مات لها ميت اجتمع النساء من قرابتها إليها، اجتمعوا إليها، فقالت: فربما حضر وقت الطعام فقامت امرأة إلى برمتها أو كذا فصنعت شيئا يأكلونه. يعني هؤلاء القرابة القليلين.

اُستدل بهذا الحديث على أن أصل الاجتماع للنساء لأجل المواساة تجتمع المرأة بقريبتها أختها فلانة كذا أن هذا له أصل من هدي السلف.

أيضا الاجتماع اجتماع الرجال ليس ثم ما يمنع منه.

ابن القيم رحمه الله وغيره تكلموا عن مسألة الاجتماع، وقالوا: إن هدي السلف هو التفرق، والنبي ﷺ ما أُثر عنه أنه جلس في مكان ليقبل العزاء أو نحو ذلك. وهذا صحيح؛ لكنه ليس الحال هو الحال، وليس الوقت هو الوقت، وليست الصورة هي الصورة الموجودة في هذا الزمن، فكلام ابن القيم على بابه في قرية؛ واحد معروف إذا ما لقيته في بيته تلقاه في المسجد أو في السوق أو نحو ذلك، في شيء محدود هذا صحيح.

أما في مثل بلد لا يمكن أن يلتقي فيه الناس إلا باجتماع، أو إذا تفرّقوا عسر على الناس تحقيق سنة العزاء فإن الاجتماع للعزاء لا بأس به.

أما تحديد مدة فلا أصل له، تحديد مدة ثلاثة أيام سبعة أيام اختلف فيها الفقهاء لكن لا أصل له من السنة، السنة ليس فيها دليل يدلُّ على أن مدة العزاء محدودة بأيام؛ بل مدة العزاء تكون بحسب من يأتي، إذا كان الناس يأتون يوم فينتهي، يومين وانتهى، خمسة أيام وانتهى وهكذا، وإن كان غالب أحوال الناس أنهم في ثلاثة أيام الأول ينتهون؛ لكن لا أصل لتحديد المدة في الشرع.

وَنَتَّبِعُ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ، وَنَجْتَنِبُ الشُّذُوذَ وَالْخِلَافَ وَالْفُرْقَةَ.

وَنُحِبُّ أَهْلَ الْعَدْلِ وَالْأَمَانَةِ، وَنُبْغِضُ أَهْلَ الْجَوْرِ وَالْخِيَانَةِ.

وَنَقُولُ: اللَّهُ أَعْلَمُ فِيمَا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا عِلْمُهُ.

وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، كَمَا جَاءَ فِي الْأَثَرِ.

وَالْحَجُّ وَالْجِهَادُ مَاضِيَانِ مَعَ أُولِي الْأَمْرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، بَرِّهِمْ وَفَاجِرِهِمْ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، لَا يُبْطِلُهُمَا شَيْءٌ وَلَا يَنْقُضُهُمَا.

[الشرح]

وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: معنى الاتباع في قوله (وَنَتَّبِعُ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ) معنى الاتباع؛ الاتباع هو أن تقفو أثر الشيء، ولهذا صار الاتباع موسوما عند أهل العلم بأنه أخذ القول بدليله.

ويقابل هذا التقليد،والتقليد في الاعتقاد فيه تفصيل:

فما كان مما يشترط لصحة الإسلام والإيمان فلا ينفع فيه التقليد؛ بل لابد فيه من أخذ القول بدليله وجوبا؛ لأنّ هذا هو العلم الذي أمر الله جل وعلا به في قوله ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾.

أما التقليد في الاستدلال فلا بأس به؛ يعني أن يعلم وجه الدليل من الحجة ويقلد العالم في الاقتناع بهذا الدليل يعني بوجه الاستدلال، فهذا لا بأس به لأن المجتهد في فهم الدليل هذا قليل في الأمة.

فإذن الواجب في الاتباع وما يحرم من التقليد في العقيدة هو ما كان من أصول الإسلام؛ يعني ما لا يصح الإسلام إلا به، مثل العلم بالشهادتين، وأركان الإيمان الستة، وفرض أركان الإسلام الخمسة.

إذا كان التقليد كذلك فهل يشترط استدامة العلم واستصحاب العلم والاتباع أم لا يشترط؟

الذي عليه العلماء المحققون وقرّروه أنّ الاستدامة ليست شرطا، وإنما يكفي أن يعلم الحق في هذه المسائل في عمره مرة بدليله، ويأخذ ذلك ويقتنع به، يأخذ ذلك عن دليل وبيّنة، ثم يعمل بما دل عليه، فمن تعلم مسألة، تعلم معنى الشهادتين في عمره، ثم بعد ذلك نسي المعنى، أو تعلم أدلة أركان الإيمان ثم نسي، أو تعلم فرضية الأركان الخمسة أركان الإسلام أو الأربع العملية ثم جاءه فترة ونسي، فإن هذا لا يؤثر ولا يأثم بذلك، المهم أن يكون أصل استسلامه عن دليل فيما لا يصح الإيمان والإسلام إلا به.

وهذا هو حكم التقليد عند أهل السنة والجماعة ووجوب الاتباع.

وأما المخالفون من أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة وجماعات فإنهم جعلوا العلم الواجب هو النظر أو القصد إلى النظر أو إلى آخره من أقوالهم، ويعنون بذلك النظر في الكونيات.

وأهل السنة يقولون الاتباع النظر في الأدلة الشرعية، يعني النظر في الشرعيات.

وأولئك عندهم النظر في الكونيات؛ لأنهم جعلوا أصل الإسلام والإيمان إنما يصح إذا نظر في برهان وجود الله جل جلاله.

المسألة الثانية: معنى (السُّنَّة) هنا.

السنة يُراد بها العلم الموروث عن النبي عليه الصلاة والسلام في مسائل الاعتقاد؛ في المسائل الغيبية وما يتّصل بذلك من الوسائل وما يُحافَظ به على الأصول.

المسألة الثالثة: (الْجَمَاعَة). الجماعة تطلق إطلاقين:

تطلق الجماعة ويراد بها الجماعة في الدين، الجماعة في العلم بما أمر الله جل وعلا به أن يُعتقد، أو بتصديق الأخبار في الكتاب والسنة، وهذه الجماعة تكون في الدين، الجماعة في الدين؛ يعني الاجتماع على الدين الواحد.

والمعنى الثاني للجماعة الجماعة في الأبدان أنْ يجتمعوا في أبدانهم وأنْ لا يكون بأسهم بينهم، وأن لا يتفرقوا في أبدانهم بأنواع التفرق.

مسائل الاعتقاد تجمع هذين الأصلين تجمع الاجتماع في الدين والاجتماع في الأبدان، وكل المسائل التي تُذكر في مسائل العقيدة منها ما يرجع إلى هذا، ومنها ما يرجع إلى الثاني.

ثُم هذا اللفظ (السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ) صار عَلَمًا على ما كانت عليه الجماعة الأولى وهم الصحابة رضوان الله عليهم، والذي عليه أئمة أهل الحديث والمحققون من أهل الإسلام أن هذا اللفظ (أهل السنة والجماعة) إنما يدخل فيه أهل الحديث والأثر الذين لم ينحرفوا في مسائل الاعتقاد، وقد ذهب بعض الحنابلة من المتأخرين وبعض الأشاعرة وجماعات من الفقهاء إلى أن لفظ (أهل السنة والجماعة) يشمل ثلاث طوائف:

يشمل أهل الحديث والأثر. والأشاعرة. والماتريدية.

وممن صرَّح بذلك السَّفَّاريني في كتابه لوامع الأنوار وجماعة آخرون.

وهذا ليس بصحيح؛ لأن الأشاعرة والماتريدية خالفوا السنة والجماعة في مسائل كثيرة معلومة.

المسألة الرابعة: قوله (وَنَجْتَنِبُ الشُّذُوذَ).

والشذوذ هو الانفراد وقد جاء في حديث وفي إسناده ضعف «ومن شذّ شذ في النار» يعني من انفرد عن الجماعة التي وعدها الله جل وعلا بالجنة فإنه سينفرد عنهم أيضا في الآخرة في النار، هذا من جهة الوعيد، فمعنى الشذوذ في العلم والعقيدة الإنفراد بأشياء ليس عليها الدليل ولم تكن عليها الجماعة الأولى..

المسألة الخامسة: (الْخِلَاف) قال (وَنَجْتَنِبُ الشُّذُوذَ وَالْخِلَافَ وَالْفُرْقَةَ)، والخلاف شر ومذموم في الشريعة، والخلاف يطلق ويراد به الاختلاف أيضا كما قال جل وعلا ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ(١١٨)إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فمدح من لم يختلف وذم من كان في اختلاف.

المسألة الأخيرة السادسة: الفُرقة هنا بمعنى الافتراق، والفرقة أكثر النصوص في النهي عنها، والأمر بالجماعة معه النهي على الفرقة وأنه لا يجتمع الناس إلا إذا ابنتهوا عن الافتراق والفرقة.

قال بعدها رحمه الله تعالى (وَنُحِبُّ أَهْلَ الْعَدْلِ وَالْأَمَانَة، وَنُبْغِضُ أَهْلَ الْجَوْرِ وَالْخِيَانَةِ)

وهاهنا مسائل قليلة:

المسألة الأولى: أهل العدل وأهل الجَوْر متقابلان، كما أن أهل الأمانة وأهل الخيانة متقابلان؛ يعني هؤلاء يقابلون هؤلاء، هؤلاء ضد هؤلاء، هذا صنف وهذا صنف، ولا أعني بالتقابل والتضاد المصطلح الكلامي أو المنطقي فيه.

المسألة الثانية: الأمانة والخيانة متقابلان أيضا، ويُعنى بالأمانة هنا الوفاء بأمانة التكاليف التي عقد الله جل وعلا العهد من آدم عليها في قوله ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ وأصح الأقوال في تفسير الأمانة هنا أنها أمانة التكاليف؛ يعني أن يقبل أنه يخاطَب بالأمر والنهي، وبعد ذلك الثواب والعقاب، والخيانة ضد الأمانة وهي عدم رعاية التكاليف، رجع الأمر إلى أنّ حقيقة الأمانة في معناها الواسع يرجع إلى التكاليف العقدية وإلى التكاليف العملية، والخيانة ترجع إلى التكاليف العقدية خان فيها وإلى التكاليف العملية.

فالأمر -إذن- فيه نوع ترابط بمعناه الواسع مع العدل والجور، فأهل العدل والأمانة بالمعنى الواسع يقبلون كطائفة أهل الجور والخيانة، هؤلاء يُحبُّون وهؤلاء يبغضون، ومن كان فيه عدل وأمانة وفيه جور وخيانة فإنه يحب من جهة ويبغض من جهة.

قال بعد ذلك (وَنَقُولُ: اللَّهُ أَعْلَمُ فِيمَا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا عِلْمُهُ.) نقول يريد به أتباع الأئمة الأربعة وأتباع أهل الحديث والأثر فإنهم يمتثلون ما أمر الله جل وعلا به في أنهم لا يقولون على الله ما لا يعلمون، وأنهم لا يأتون ما لا يعلمون،

ونذكر مسألتين:

المسألة الأولى: قول (اللَّهُ أَعْلَمُ) أفعل التفضيل، هنا (أَعْلَمُ):

إما أن ترجع إلى المتكلم يعني نقول: الله أعلم منا أو مني فيما اشتبه علينا علمه.

أو الله أعلم بحكم هذه المسألة من خلقه.

فالأُولى: فيها إرجاع للمتكلم. والثانية: فيها إرجاع إلى الجميع.

وأفعل التفضيل هنا (أَعْلَمُ) ليس معناها اشتراك الجميع في العلم في هذه المسألة؛ لأن العبد إذا لم يعلم شيئا قال: الله أعلم، ولو أراد (مني) فلا يعني أن عنده علم قليل، ولهذا صار معنى (الله أعلم) أي الله هو العالم بحكم هذه المسألة فأنا لا أعلم.

فقول (الله ورسوله أعلم)، لم يذكرها هنا لأنه لا يقال الله ورسوله أعلم إلا في حياته عليه الصلاة والسلام، وأما بعد وفاته فلا يقال إلا الله أعلم؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام انقطع عن دار التكليف ودار الوحي الذي هو العلم الذي يترل به جبريل عليه السلام عليه.

المسألة الثانية: قوله (فِيمَا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا عِلْمُهُ) الاشتباه يعني به ورود ما لا أعلم مطلقا أو فيما تعلم واشتبه عليك هل هو الصواب أم لا.

[الأسئلة]

س١/ يقول ذكرت أن لفظ (أهل السنة والجماعة) صار عَلَمًا على من اقتدى بالصحابة، وذكرت أن هذا اللفظ يراد به أهل الحديث والأثر، ألا ترى أن هذه الألفاظ محدثة ليست على نهج الله، فقد قال الله تعالى ﴿هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمينَ﴾ فلماذا لا نلتزم بهذا المصطلح القرآني حتى وإن صار علما على طائفة معينة؟ فلماذا لا نلتزم به ونترك غيرها من المصطلحات الحادثة؟ وجزاكم الله خيرا.

ج/ أولا قبل الدخول في الجواب استعمال لفظ (المصطلح القرآني) هذا استعمال حادث، والأخ عنده يعني رغبة في الاتباع، لفظ المصطلح القرآني أو المصطلحات القرآنية هذه من الألفاظ الحادثة التي مرت قرون الإسلام ولا تعرف هذا اللفظ، وهذا لأن كلمة (المصطلح) تعني اصطلاح، والاصطلاح هو أن يكون هناك من اصطلح مع غيره على هذه التسمية.

والله جل وعلا أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فإذن العلماء يقولون: الدِّلالات القرآنية الألفاظ القرآنية المعاني الآيات، ونحو ذلك مما هو مستعمل عند السلف.

أما ما جرى السؤال عليه، فالتأصيل الذي ذكره صحيح، والتطبيق قاصر.

أما التأصيل فهو صواب؛ لأنه لا يُحدَث ألفاظ وأسماء يجمع الناس عليها ويتعصبون لها، وهي ليست من الألفاظ الشّرعية؛ لأن هذا نوع من الفُرقة والخلاف والافتراق.

ولهذا قال العلماء: الله جل وعلا سمّى أتباع محمد عليه الصلاة والسلام مسلمين ومؤمنين، وسمى منهم المهاجرين، وسمى منهم الأنصار، وسمى منهم الأعراب، وسمى منهم إلى آخره، وهذه التسميات لأجل مجيئها في القرآن فهي شرعية، وهذه التسميات الشرعية إذا تُعُصِّب لها مع أنها شرعية صارت مذمومة حاشا اسم الإيمان والإسلام.

فكذلك الأسماء المحدثة في الأمة إذا تُعُصِّب لها دون غيرها فإنه يكون ذلك مردودا على أصحابه، مثلا اسم الحنابلة، اسم الشافعية، اسم المالكية، اسم السعوديين، اسم المصريين، اسم الشرقيين المغاربة الشُّوام إلى آخره، هذه أسماء إذا كانت في الأمة لأجل التعريف فإن هذا الأمر فيه واسع؛ لكن إن كان ثم تعصب عليها وذم لما خالفها لأجل الاسم هل يمدح الشافعية لأجل أنهم شافعية، أو يذم الحنابلة لأنهم ليسوا بشافعية، أو العكس فإنّ هذا من التعصب المذموم، وهو من التفرق والأخذ بالشعارات أو الأسماء التي لم يدلَّ عليها الدليل.

إذا تبين هذا الأصل وهو ما ذكره السائل جزاه الله خيرا في سؤاله، فإن لفظ السنة والجماعة لفظان شرعيان قد ثبتا عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»، وسنته هي سنته وسنة الخلفاء الراشدين هي ما كان عليه الجماعة في وقـ ـت الخلفـ ـاء الراشدين، وفي الجماعة قال عليه الصلاة والسلام في الفرق «كلها في النار إلا واحدة» قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال «هي الجماعة»، الله جل وعلا أمر باتباع نبيه عليه الصلاة والسلام فقـ ـال ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ مطلقا في كل مسألة ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ مطلقـ ـا في كـ ـل مسألة يعني الأخذ بالسنة.

فإذن الأصل في اتباع السنة واتباع الجماعة والتميز والثناء على اتباع السنة والثناء على الالتـ ـزام بالجماعة، هذا الأصل موجود في النصوص.

جاء في زمن الصحابة في أواخره في عهد عثمان، في عهد علي ﷺ بدأ خروج أهل الأهواء، وأهل الأهواء وهم الخوارج مثلا في أول الأمر ثم الشيعة ثم المرجئة ثم القدرية، هـ ـؤلاء أهـ ـل الأهـ ـواء صارت لهم هذه الأسماء وهم مسلمون لا نكفرهم؛ لكن ليسوا آخذين بكل الحق فصـ ـار الاسـ ـم الذي سُمّوا به عَلَمًا لهم على ترك بعض الحق والافتراق.

فإذن تبقى الطائفة الأولى التي كانت مواصلة للمأمور به من السنة والجماعة يبقون يقابَلون، إن قلنا هؤلاء –أعني من مشى على الطريق ولزم السنة والجماعة– هؤلاء هم المسلمون، فمـ ـاذا نسـ ـمي الآخرين؟ نقول: هؤلاء هم المسلمين أيضا، إذن لم يصرْ فرقا بين السنة والبدعة وما بـ ـين الاتبـ ـاع والمخالفة ولا بين الخارجي والصحابي.

فإذن لزم الفرق، واسم الإسلام من ورع الصحابة رضي الله عنهم وعدلهم أن الـ ـذين قـ ـاتلوهم وضللوهم لم يخرجوهم من الإسلام بل أبقوا عليهم اسم الإسلام واسم الإيمان؛ لكن من كان على وفق ما كان عليه النبي عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين تميزوا بالاسم الذي هـ ـو الاسـ ـم الأصلي وهو أنهم أهل السنة وأهل الجماعة، ولا يصح أن يقال إنهم مسلمون فقط؛ لأنه إن قيـ ـل إنهم مسلمون فغيرهم أيضا مسلمون، وهذا التخصيص لهم هو في الأصل مطابق لقولهم مسلم، وفي عهد النبي ﷺ المسلم يقابل المنافق، المؤمن يقابل المنافق، والمسلم هم أهل السنة والجماعة، فلم يكن ثَم فرق في عهده عليه الصلاة والسلام، ولا في عهد أبي بكر ولا في عهد عمر ما بين المسلم ومـ ـا بين أهل السنة والجماعة؛ الدلالة واحدة، مسلم مؤمن أهل السنة والجماعة الكل واحد لا فرق.

متى ظهر الاعتناء بأهل السنة والجماعة؟ لما ظهر الاختلاف.

والاعتناء بالاسم تمييزا ليس ثناء فقط لمن اتبع للسنة والجماعة؛ ولكن هو أيضا عدل مع من خالف؛ لأن الذي خالف لو قلنا هؤلاء مسلمون لقلنا هؤلاء كفار، كيف تخصون أنفسكم بالمسلمين والآخرون؟

فإذن صار عند السلف من كان على الطريقة الأولى أهل السنة والجماعة ومن كان مخالفا يقال له أهل الأهواء المرجئة الخوارج إلى آخر ذلك.

ولهذا أجمع أئمة الإسلام على صحة هذه التسمية من أهل الحديث؛ بل ومن غيرهم من الأشاعرة والماتريدية على أن تسمية أهل السنة والجماعة صحيحة، وهذا اتفاق منهم على ذلك، والتسمية صحيحة مجمع عليها؛ لكن دلالتها مختلف فيها، والاختلاف في الدلالة لم يرد له ذكر في السؤال، إنما كان السؤال في إحداث الاسم فإيضاحه بما مر. والله الموفق.

س٤/ ما يجده المسلم من ميل ومحبة للكافر إذا أحسن إليه كالطبيب الدكتور فهل يؤثر على الولاء والبراء، وكذلك محبة الزوج المسلم لزوجته الكتابية، فهل يؤثر على الولاء والبراء علما أنه لو أبغضها لما تزوجها؟

ج/ الحب هنا ليس مطلقا، ما أحب الكافر مطلقا ولا أحب الكتابية مطلقا، وإنما أحب ذاك لأجل النفع الذي وصل إليه منه، وهذا محبة في واقع نفسه لأمر دنيوي، ولهذا ذكر العلماء أن محبة الرجل لزوجه الكتابية لا بأس به؛ لأنه كما ذكر لو لم يحبها أو يكون لها مودة في قلبه لما أبقاها معه.

لكن المحبة التي هي الولاء والبراء في الحقيقة الولاء والبراء هي المحبة والبغض:

المحبة لدينه ومن أحب الكافر لدينه فإنه يكفر.

أو المحبة لدنياه مطلقا وهذه مُوادة له لا تجوز ونوع موالاة.

والثالث محبة مقيدة لأجل النفع المقيد الحاصل له منه فهذه فيها سعة لأجل أنّ النفوس جبلت على حب من أحسن إليهم.

والذي ينبغي من صفات الكمال أن يكون تعامل المرء مع الكفار تعاملا ظاهريا بالعدل ولا يكون في قلبه ميل لهم ولا مودة لهم، وإنما إذا أحسنوا إليه فإنه يحسن إليهم.

استدل أهل العلم على هذه الصورة الثالثة أظنه حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها وكانت أمها مشركة وقدمت عليهم في المدينة، فسألت النبي ﷺ عن أمها قالت أَأَصِلُ أمي؟ قال «نعم صِلِي أمك» والصلة المراد بها في هذا الحديث أنها تقيمها إكرام الولد لوالده إذا قدم عليه، وهذا الإكرام لا يخلو؛ بل لابد فيه من مودة.

والاستدلال الثاني وهو استدلال ضمني بأن الله جل وعلا نهى عن الإحسان إلى المحاربين وأذن بالصلة والإحسان لمن لم يحارب من الكفار فقال جل وعلا ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، كَمَا جَاءَ فِي الْأَثَرِ.

وَالْحَجُّ وَالْجِهَادُ مَاضِيَانِ مَعَ أُولِي الْأَمْرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، بَرِّهِمْ وَفَاجِرِهِمْ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، لَا يُبْطِلُهُمَا شَيْءٌ وَلَا يَنْقُضُهُمَا.

وَنُؤْمِنُ بِالْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَهُمْ عَلَيْنَا حَافِظِينَ.

وَنُؤْمِنُ بِمَلَكِ الْمَوْتِ، الْمُوَكَّلِ بِقَبْضِ أَرْوَاحِ الْعَالَمِينَ.

[الشرح]

يقول رحمه الله (وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، كَمَا جَاءَ فِي الْأَثَرِ.) يريد بذلك أنّ أهل السنة والجماعة المتبعين للآثار لا يعارضون الآثار الثابتة عن رسول الله ﷺ وعن صحابته الكرام بالأقيسة أو بالدِّلالات العقلية،

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: قوله (وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ)، كلمة أرى ونَرَى إذا قالها العلم فيعني بها ما رآه علما وما رآه شرعا، ليست رأيه المجرد عن الدليل بأنواع الأدلة، وهذا هو الموافق لهذه المسألة ولغيرها،

المسألة الثانية: (الْمَسْح عَلَى الْخُفَّيْنِ) جاء في الأثر عن النبي ﷺ، وهو متواتر لأنه منقول عن نحو ثمانين من الصحابة رضوان الله عليهم، فنقْله من حيث الدّليل والسنة متواتر، وكذلك نقله فئام من الأمّة؛ بل نقلته الأمة جيلا بعد جيل بالرؤية وبالعمل، فهو متواتر نقلا ومتواتر عملا.

وأما المسح على الجوارب فليس كذلك؛ لأنه نقل على نحو سبعة أو ثمانية من الصحابة أو أكثر بقليل، ولهذا المسح على الجوربين فيه خلاف عند أهل السنة بالخلاف الفقهي المعروف.

أما المسح على الخفين فهو أصل من الأصول العظيمة في العمل؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام تواتر عنه المسح وفعله صحابته وتواتر عنه ونقلوه نقلا قوليا وعمليا.

الثالثة: مما أُستُدلَّ به على المسح على الخفين من القرآن قوله جل وعلافي آية الوضوء ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ..﴾أستدل به على أن المسح هنا –مسح

الأرجل– يراد به المسح على الخفين، والقراءة هكذا بالجر هي أحد القراءتين السبعيتين، هاهنا قراءتان.

المسألة الرابعة: قراءة الجر هذه أبعد أن تكون دليلا على المسح على الخفين؛ قيل إنها دليل على إبطال المسح على الخفين، وهذا هو الذي يتوجه إليه من يتكلم على الآية وذكره عندكم الشارح والرّد بأوجه أن يكون للوجهين السالفين.

قال بعدها (وَالْحَجُّ وَالْجِهَادُ مَاضِيَانِ مَعَ أُولِي الْأَمْرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، بَرِّهِمْ وَفَاجِرِهِمْ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، لَا يُبْطِلُهُمَا شَيْءٌ وَلَا يَنْقُضُهُمَا) يريد بذلك رحمه الله تقرير مسألة من المسائل الفقهية التي صار القول بها عَلَما على أهل السنة مخالفة للروافض والخوارج أيضا، وهي أنّ الإمارة والوِلاية تُمضى مع أهلها –يعني مع الأمير أو ولي الأمر– في الطاعة والمعروف والحج والجهاد والعبادات جميعا، سواء أكان برا أو فاجرا، وسواء أكان مطيعا أم عاصيا، وسواء أكان كاملا كالخلفاء الراشدين أم كان يخلط عملا صالحا وآخر سيئا كغيره.

ونذكر بعض المسائل:

الأولى: أنّ المخالف في هذا الأصل هم الروافض والخوارج أو من شابه الخوارج.

أما الروافض فامتنعوا من الحج والجهاد مطلقا حتى يخرج المعصوم؛ وهو الإمام الثاني عشر من أئمتهم وهو المدعو محمد بن عبد الله العسكري الذي يزعمون أنه دخل السرداب وكان صغيرا دخلت به أمه وهم ينتظرون خروجه، فلم يحجوا، أو رأوا أن الحج غير قائم لا يرونه إلا مع معصوم، وكذلك الجهاد لا يرونه إلا مع معصوم.

أما الخوارج فعندهم أن هذه الأعمال إنما هي تبع للوِلاية، والوِلاية عندهم لا تصلح في من لم يكن برا فلا بد أن يكون الإمام برا صالحا تقيا كاملا حتى يجاهد معه وحتى يحج معه، وإلا نصّبوا لهم أميرا وصاروا يجاهدون معه ويحجون معه ولا يدينون بدين الجماعة، وهذا ظهر منهم في خلافهم لعثمان ﷺ ثم وفي خلافهم لعلي ﷺ ثم في قتالهم لخلفاء بني أمية إلى آخره.

وممن يشبه الخوراج في ذلك من لم ير الطاعة –الطاعة في الحج والجهاد وما فيه مصلحة عامة للمسلمين وما هو من البر والتقوى والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر– إلا مع الإمام الصالح الذي ليس عنده فساد أو ليس عنده محرمات، وهذا قول يُلحق بأقوال الخوارج؛ لأن الحج والجهاد وكل أنواع المعروف أوجب النبي ﷺ الطاعة فيها فقال «إنما الطاعة في المعروف» والمعروف هو ما عرف في الشرع أنه ليس بمعصية وأعلاه الطاعة التي يتقرب بها إلى الله جل وعلا.

المسألة الثانية: قوله (إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ) هذا المقصود منه إلى قرب قيام الساعة.

المسألة الثالثة والأخيرة: قوله (لَا يُبْطِلُهُمَا شَيْءٌ وَلَا يَنْقُضُهُمَا) يعني لا يبطل الحج شيء من معصـ ـية الولاة ولا ينقض الحج والجهاد مع ولاة الأمر شيء من فجورهم أو نقصهم؛ لأن هذه من العبادات العظيمة فلا تبطل بمخالفة المرء على نفسه؛ بل يجب القيام بها الحج مع المسلمين والجهاد مع المؤمنين بأمر عام.

قال بعدها (وَنُؤْمِنُ بِالْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَهُمْ عَلَيْنَا حَافِظِينَ.) نؤمن أي نصدّق ونعتقـ ـد وجود الكرام الكاتبين كما أخبرنا ربنا جل وعلا بذلك وهم الملائكة الذين كرّمهم الله جل وعـ ـلا بأنواع التكريم، وجعلهم موكَّلين بابن آدم يكتبون عمله؛ ما يصدر منه من قول أو عمل.

وهاهنا مسائل:

الأولى: قوله (وَنُؤْمِنُ بِالْكِرَامِ الْكَاتِبِينَ...) أخـ ـذه مـ ـن قـ ـول الله جـ ـل وعـ ـلا ﴿وَإِنَّ عَلَـ ـيْكُمْ لَحَافِظِينَ(١٠) كِرَامًا كَاتِبِينَ(١١)يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾، فوصفهم الله جل وعلا؛ لأنهم حفظة علينا وبأنهم كرام وبأنهم كتبة، والآيات التي تدل لهذا الأصل متعددة –يأتي بيان بعضـ ـها إن شـ ـاء الله تعالى–.

ودلالة آية الانفطار هذه تشمل الأصناف الثلاثة، وهذا هو الصحيح أنّ الملائكة تكتـ ـب أعمـ ـال القلوب؛ لأنها أفعال، وتكتب عمل اللسان ونطق اللسان، وتكتب عمل الجوارح؛ وذلك لأن عمل القلب منه ما هو واجب وهو إخلاصه ونيته وتوكله على الله وخوفه ورجاؤه ونحو ذلـ ـك، مـ ـن أعمال القلوب، وهي أعظم العبادات التي يتعبد بها المرء ربَّه هذه العبادات الجليلة، ثم من أعمـ ـال القلوب ما يكون من باب إتيان السيئات من الهم، أو إرادة السيئة والعزم عليها، أو من المنهيـ ـات من سوء الظن بالمسلم، أو سوء الظن بالله جل وعلا، أو نحو ذلك من الكبر إلى آخره من المنهيات.

والملائكة يعلمون هذا كله وعلمهم به، هل هو لقدرتهم عليه ذاتا؟ أو لأن الله جل وعلا أقـ ـدرهم عليه لأنهم موكَّلون بهذا الأمر؟ الظاهر هو الثاني؛ لأن الملائكة ليس لهم سلطان على ابـ ـن آدم ولا علم بالغيب، وإنما الله جل وعلا أقدر هذا الصنف من الملائكة بخصوصه علـ ـى الإطـ ـلاع لأنهـ ـم موكلون بالكتابة، والقلب يحاسب عليه الإنسان واللسان يحاسب عليه وكذلك الجوارح يحاسـ ـب عليها.

فإذن كل هذه تكتب، حتى ما يكون من قبيل الهم الذي يهم به الإنسان فإنه يُعلم ويُحفظ، ثم هل يكتب عليه أو يكتب له؟ هذا فيه البحث المعروف لديكم في أنّ «الله تجاوز لهذه الأمة ما حدّثت به أنفسها ما لم تعلم أو تتكلم» والمقصود بـ .(ما حدّثت به أنفسها) ما هو من قبيل الهم أو من قبيـ ـل الوسوسة أو من قبيل حديث النفس؛ لكن إذا انتقل الهم أو حديث النفس إلى العزم والإرادة على

الشرّ صار مؤاخذا عليه، إذا انتقل حديث النفس أو الهم هذا إلى شرف المكان وهو مكة فإنه يؤاخذ عليه في قول بعض أهل العلم وهكذا.

فإذن ﴿يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ هذه عامة يمكن أن يستثنى منها ما تجاوز الله جل وعلا لهذه الأمة عنه والباقي على عمومه.

وهذا مما يعظم الخوف من حركات العبد وفي قلبه ولسانه وجوارحه، ويُعظم عند العبد المؤمن شأن الاستغفار فإذا كان النبي عليه الصلاة والسلام يُحسب له في المجلس الواحد أنه يستغفر ويتوب إلى الله مائة مرة؛ لأجل عظم ما يفعله وما تعلمه الملائكة، فإن أشباهنا أعظم وأعظم وأعظم حاجة إلى كثرة الاستغفار والتوبة والإنابة إلى الله جل وعلا.

المسألة الثانية: كثير من العلماء عند هذه المسألة عند ذكر الكرام الكاتبين وعند الآية يجعلون الكتبة والحفظة شيئا واحدا، ويجعلون الجميع أربعة ملائكة:

منهم اثنان للكتابة. اثنان للحفظ.

وهذا درج عليه كثير من العلماء في شروحهم حتى شارح الطحاوية عندكم نهج على هذا المنوال.

وهذا الأمر يحتاج إلى نظر وجمع للنصوص والأحاديث حتى تُنظر في دلالتها، والذي يظهر لي بنوع من التأمل وليس ببحث مستفيض: أن الملائكة الكتبة غير الحفظة.

المسألة الأخيرة؛ الثالثة: الإيمان بالكتبة يقتضي الإيمان بأنهم يكتبون؛ لأن أصل المسألة الإيمان بالملائكة الكتبة، ويقتضي ذلك الإيمان بأنهم يكتبون في صحف، وقد جاءت الأدلة في السنة أن منهم من يكتب الحسنات ومنهم من يكتب السيئات.

قال بعدها (وَنُؤْمِنُ بِمَلَكِ الْمَوْتِ، الْمُوَكَّلِ بِقَبْضِ أَرْوَاحِ الْعَالَمِينَ) ملك الموت الذي يقبض الأرواح ذكره الله جل وعلا في القرآن في قوله ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ فالإيمان به إيمان بالملائكة وإيمان بما ذكر الله جل وعلا وأخبر به من ملك الموت بخصوصه ومن الرسل التي تتوفى نفس المؤمن.

ونذكر عدة مباحث ومسائل:

الأولى: ملك الموت جاء ذكره مرة مفردا وجاء ذكره في موضع آخر في القرآن مجموعا بأنهم رسل في سورة الأنعام في قوله ﴿إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾

وهؤلاء الرسل هم أعوان ملك الموت وجنود ملك الموت.

المسألة الثانية: متى يقبضون الروح هل هو بأمر مجدد من الله جل وعلا؟ أوإذا انتهى الأجل بما معهم من صحف بأنّ أجل فلان ينتهي بالوقت الفلاني؟ خلاف بين أهل العلم في هذه المسألة.

والذي يظهر هو الأول لأنهم وُكِّلُوا والموكل يقبض بأمر الموكل وهو الله جل جلاله.

المسألة الثالثة: قوله (الْمُوَكَّلِ بِقَبْضِ أَرْوَاحِ الْعَالَمِينَ) جاء فيه الآية نصا أنهم موكلون وهذا لا يعني أن الموكل غائب أو أن الموكل قاصر؛ ولكن الله جل وعلا خلق الملائكة وجعل لهم هـ ـذه المهمـ ـة وغيرها من المهام للتعبد لا لنقص في ملكوت الله جل وعلا أو في صفاته جل جلاله؛ بل هو الكامل وله الصفات الكاملة سبحانه.

الرابعة: ذكر لك هنا الشارح ابن أبي العز كلاما طويلا في الكلام على الأرواح والروح وحقيقتها والنفس والفرق بينها وبين الروح، وهل الروح مخلوقة الآن، الأرواح مخلوقة وغـ ـير ذلـ ـك مـ ـن البحوث التي هي استطراد، لأجل ذكر الطحاوي لفظ (أَرْوَاحِ الْعَالَمِينَ).

وتبع في ذلك؛ بل نقل نصا كما فتاوي ابن تيمية في الجزء الرابع من البحث في مسـ ـألة الـ ـروح والنفخ والبحث في الآية ﴿قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ـا﴾ بمـ ـا يطـ ـالع ويستفاد من كلامه إن شاء الله تعالى، يعني مباحث الروح ليست من المباحث المهمة في فهم كـ ـلام الطحاوي في هذا الموضع.

الأخيرة: قوله (أَرْوَاحِ الْعَالَمِينَ) لفظ (الْعَالَمِينَ) يريد به هنا من له روح من المكلَّفـ ـين، (بِقَـ ـبْضِ أَرْوَاحِ العَالَمِينَ) يعني من له روح من المكلفين دون غيرهم، وذلك لدلالة ظاهر الآية على ذلـ ـك بقوله ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ ﴿يَتَوَفَّاكُمْ﴾ الخطاب للمكلَّفين مـ ـن الجـ ـن والإنس.

المقصود من ذلك أن قوله هنا (الْمُوَكَّلِ بِقَبْضِ أَرْوَاحِ الْعَالَمِينَ) يراد به العالمون الـ ـذين لهـ ـم روح ومن المكلّفين.

وَنُؤْمِنُ بِمَلَكِ الْمَوْتِ، الْمُوَكَّلِ بِقَبْضِ أَرْوَاحِ الْعَالَمِينَ.

وَبِعَذَابِ الْقَبْرِ لِمَنْ كَانَ لَهُ أَهْلًا، وَسُؤَالِ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ فِي قَبْرِهِ عَنْ رَبِّهِ وَدِينِهِ وَنَبِيِّهِ، عَلَى مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَعَنِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.

وَالْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيرَانِ.

وَنُؤْمِنُ بِالْبَعْثِ وَجَزَاءِ الْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَالْعَرْضِ وَالْحِسَابِ، وَقِـ ـرَاءَةِ الْكِتَـ ـابِ، وَالثَّـ ـوَابِ وَالْعِقَابِ، وَالصِّرَاطِ وَالْمِيزَانِ

وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوقَتَان، لَا تَفْنَيَان أَبَدًا وَلَا تبيدَان، وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ قَبْلَ الْخَلْـق، وَخَلَقَ لَهُمَا أَهْلًا، فَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ إِلَى الْجَنَّة فَضْلًا مِنْهُ، وَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ إِلَى النَّارِ عَدْلًا مِنْه، وَكُـلٌّ يَعْمَلُ لِمَا قَدْ فَرِغَ لَهُ، وَصَائِرٌ إِلَى مَا خُلِقَ لَهُ.

[الشرح]

هذه الجملة تقرير لما يجب الإيمان به بما دلّ عليه النص من الكتاب والسنة من أنّ القبر يعذّب أهلُه فيه وينعم أهله فيه.

وهذا الأصل في الإيمان بعذاب القبر وفي سؤال منكر ونكير وفتنة القبر، قـد دل عليـه القـرآن والسنة وتظاهرت الأدلة وتواترت من سنة النبي ﷺ في الدلالة على أن القبر والبرزخ يكون فيـه عذاب ويكون فيه نعيم للإنسان المكلَّف على ما يحكم الله جل وعلا به على الميت.

فإنّ تقرير هذه المسألة في العقائد له أوجه:

الوجه الأول: أن عذاب القبر وفتنة القبر أمر غيبي، والأمور الغيبية مجالها الاعتقاد؛ لأنها لا تُـدرَك بالنظائر ولا تُدرِكها العقول؛ بل تحار فيها العقول، فيجب الإيمان بها والتسليم على نحو ما جاء في الخبر الصادق في الوحي.

والثاني: أنَّ الأدلة من الكتاب والسنة دلت على حصول العذاب في القبر والنعيم فيه.

والوجه الثالث: أنَّ المخالفين خالفوا في هذا ممن يحكمون العقل ويردون عالَم الغيـب إلى عـالَم الشهادة.

والأدلة التي دلت على هذا الأصل من كتاب الله جل وعلا ومن السنة كثيرة، يمكن أن تُراجَع في كتاب الروح للعلامة ابن القيم أو في شرح ابن أبي العز لهذا المتن، ونذكر:

منها قول الله جل وعلا لما ذكر آل فرعون قال ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَـوْمَ تَقُـومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾.

وقال أيضا جل وعلا ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾.

وقال جل وعلا أيضا ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُـوهَهُمْ وَأَدْبَـارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ(٥٠)ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾.

في آية الأنعام ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْـدِيهِمْ أَخْرِجُـوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنـتُمْ عَـنْ آيَاتِـهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾

فقوله جل وعلا هنا ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ هذا متعلق بإخراج الروح من بدن الكـ ـافر، و﴿الْيَوْمَ﴾ دلالة على بداية العذاب وهو بداية الحياة البرزخية.

وكذلك من الأدلة في القرآن قول الله جل وعلا ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ﴾

ويعني بالعذاب دون ذلك يعني دون العذاب الأكبر يوم القيامة، وهو ما يكون في البرزخ.

وهكذا في أنواع من الأدلة، وهذه كما ذكرنا لك ربما تأولها المعارض من الفرق الضـ ـالة؛ لكـ ـن كثرتها وظهور السلف فيها يدلّ على أنها في عذاب القبر والبرزخ.

وأما السنة فهي كثيرة جدا منها قوله عليه الصلاة والسلام «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار».

ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لما مر على قبرين «إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى إنه كبير» إلى آخره فأثبت أنهما يعذبان.

إذا تبين ما قرره هنا الماتن نذكر هاهنا عدة مسائل وفوائد:

الأولى: قوله (نُؤْمِنُ... بِعَذَابِ الْقَبْرِ) عذاب القبر اسم لما بعد الموت، وقيل عنه عذاب القبر تغليبا، وقد يكون عذابا في القبر وقد يكون عذابا لغير القبر؛

المسألة الثانية: عذاب القبر مسلّط على الإنسان المكلَّف، والإنسان المكلف اسم لروحه وجسده، ولذلك فالأدلة التي دلت على حصول عذاب القبر تتناول الروح والجسد معا، فالعذاب والنعـ ـيم يقع على الروح ويقع على الجسد، يقع على الروح متصلة بالجسد بنوع من الاتصال الذي يصلح للحياة البرزخية، ويقع على الروح مجردة، وربما على البدن مجردا؛ يعني على البدن وحده ونحـ ـو ذلك، ذكر هذا طائفة من العلماء لأجل دلالة النصوص على هذا وهذا.

المسألة الثالثة: المخالف في تعلق الروح بالبدن هنا ربما كان من المنتسبين للسنة، فمـ ـن المنتسـ ـبين للسنة من العلماء من يقول العذاب على الروح والنعيم للروح وأما البدن فإنه لا يعذب ولا وينعم كما ذكرنا، ولهذا صارت القوال في هذه المسألة في أهل السنة؛ يعني في المنتسبين للسـ ـنة ثلاثـ ـة أقوال:

قول أهل السنة الذي دوَّنوه في عقائدهم وقرره أئمتنا أن العذاب -كما ذكرنا- والنعيم يقع على الروح والجسد معا على هذا وهذا.

والقول الثاني أنه على الروح فقط دون الجسد، وهذا قول طائفة منهم ابن حزم، وطائفـ ـة مـ ـن المعتزلة والأشاعرة وجماعة، هذه إضافة المعتزلة والأشاعرة، أقوال أهل السنة يدخل فيها ابن حزم.

والقول الثالث أن العذاب والنعيم يكون للروح ما دام باقيا، وأما إذا تحلل فإنه يكـون العـذاب والنعيم للروح فقط.

وظاهر الأدلة كما ذكرنا هو الأول وهو الذي قرره الأئمة وللمسألة تفصيل وردود على ابن حزم وعلى غيره تطلب من المطولات.

المسألة الرابعة: الروح والبدن ذكر العلماء أن لها أربعة [1] أنواع من التعلق.

المسألة الخامسة: عذاب القبر هل هو عام لجميع فئات الأمة أم هو لبعض الفئات؟ يعني هل يشمل غير المكلفين أم إن عذاب القبر ونعيم القبر للمكلفين؟ يعني من مات وهو صـغير لم يبلـغ سـن التكليف أو مات وهو مجنون أو إلى آخره، ممن ليسوا محل التكليف، هل يحصل لهم في القبر نعيم أو عذاب؟

والجواب: أنّ المتقرر عند أئمة الإسلام أن نعيم هؤلاء إذا لم يجر لهم التكليف أنهم في ذلك تبع لحال آبائهم، فآباؤهم لما كانوا مسلمين فإن هؤلاء من أهل الجنة، فأطفال المسلمين الذين يموتون هم من أهل الجنة ومن أهل النعيم؛ لأنهم على الفطرة ولم يجر عليهم التكليف.

والصغير تكتب له الحسنات لأنها فضل من الله جل وعلا ونعمة، ولا تكتب عليه السيئات لأنـه لم يجر عليه القلم، فإذا عمل بحسنة تكتب له ويثاب عليها، وإذا عمل بسيئة فإنه لا يؤاخذ عليها لأنه لم يجر عليه التكليف، فيكون تنعمه في القبر هو الأصل؛ لكن قد يعذب كما ثبت في السنة في الموطأ وغيره أن النبي ﷺ دعا لصبي أن يقيه الله عذاب القبر، فهل يكون معنى عذاب القبر هنا العـذاب الذي يصيب المكلفين أو هو معنى آخر؟

اختلف العلماء في ذلك -يعني علماء السنة-:

فمنهم من قال إنه يصيبه العذاب كما يصيبه النعيم، والله جل وعلا أعلم بما كان سيعمل لو كَبُر، وهذا قول طائفة من أهل السنة.

---

[1] قال الشارح في شرحه للطحاوية بتحقيق أحمد شاكر صفحة ٣٩٥: فالروح لها خمسة أنواع من التعلق، متغايرة الأحكام:

أحدها: تعلقها به في بطن الأم جنينا.

الثاني: تعلقها به بعد خروجه إلى وجه الأرض.

الثالث: تعلقها به في حال النوم، فلها به تعلق من وجه، ومفارقة من وجه.

الرابع: تعلقها به في البرزخ، فإنها وإن فارقته وتجردت عنه فإنها لم تفارقه فراقا كليا بحيث لا يبقى لها إليه إلتفات البتة، فإنه ورد ردها إليه وقت سلام المسلم، وورد أنه يسمع خفق نعالهم حين يولون عنه وهذا الرد إعادة خاصة، لا يوجب حياة البدن قبل يوم القيمة.

الخامس: تعلقها به يوم بعث الأجساد، وهو أكمل أنواع تعلقها بالبدن، ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق إليه، إذ هو تعلق لا يقبل البدن معه موتا ولا نوما ولا فسادا، فالنوم أخو الموت.

فتأمل هذا يزح عنك إشكالات كثيرة.

والقول الثاني وهو صحيح الذي عليه أهل التحقيق أن العذاب هنا ليس المراد منه العذاب الذي يصيب الكبار هو العذاب على السيئات؛ لأن الصغير ومن مات وهو مجنون لم يكلف -يعني جُنّ وهو صغير ثم كَبُر كبر ولم يكلف وأشباه هؤلاء- فإنهم ليس عليهم سيئات حتى يعذّبوا عليها؛ لأن هذا الأصل واضح أن القلم لا يجري إلا مع البلوغ.

فإذن تُفهم أحاديث الدعاء للصغار أن يقيهم الله عذاب القبر كما دعا النبي ﷺ لصغير بقوله «اللهم قِهِ عذاب القبر» أن العذاب هنا هو الألم الذي يحصل للمدفون والألم ليس دائما في مقابلة سيئات عملها فقد يكون من أنواع الآلام التي الله أعلم بها مما يحصل في القبر كضمته أو أشباه ذلك مما يكون فيه من الموجعات؛ لكن الألم لا يعني العذاب والقبر والبرزخ عالم الله أعلم به.

لذلك نقول: الصحيح أن يُحمل قول النبي في دعائه لمن لم يجر عليه التكليف «اللهم قِهِ عذاب القبر» على أن المراد الألم والسوء وليس المراد العذاب الذي هو في مقابلة السيئات لأنّ الصغير لم يجر عليه التكليف.

قال بعدها (وَنُؤْمِنُ بَسُؤَالِ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ فِي قَبْرِهِ عَنْ رَبِّهِ وَدِينِه وَنَبِيِّه) منكر ونكير ملكان يأتيان الميت ويسألانه عن ربه وعن دينه ونبيه، وقد جاء في ذكر الملكين عدة أحاديث وهي حسنة أو صحيحة للتنصيص على اسميهما أنهما منكر ونكير، أو الأول المنكَر والثاني النكير.

ونذكر بعض المسائل هنا:

الأولى: أنّ سؤال الملكين يقع عن ثلاثة أشياء: عن ربه، ثانيا عن دينه، ثالثا عن نبيه؛ فيقولون: من ربك؟ ما دينك؟ من نبيك؟

المسألة الثانية: هذا السؤال هل هو مختص بهذه الأمة أم هو لجميع الأمم؟ هذه بحثها العلماء، ولهم أقوال.

والقول الظاهر الصحيح منها أن هذا السؤال لهذه الأمة ولجميع الأمم، الجميع يُسأل إذا أُدخل القبر لأجل عدم ورود التخصيص.

وأما ما جاء في بعض الأدلة من بعض الأحاديث «إنه أوحي إلي أن هذه الأمة تبتلى في قبورها» هذا لا يقتضي التخصيص؛ لأن هذا ليس له مفهوم مخالفة، فإثباته لهذه الأمة لا يعني أنها مخصوصة بذلك.

المسألة الثالثة: سؤال منكر ونكير، هل يكون للكافر أم لمن أجاب النبي ﷺ ظاهرا، أيضا اختلف فيها علماء السنة على أقوال.

والصحيح منها أن السؤال -لا نطيل الكلام فيها تجدونها في الكتب المطولة- والصحيح أن السؤال يكون لكل مكلف -من المسلمين المؤمنين، ومن المنافقين، ومن الكفار-، وهذا يدل له ورود لفظ الكافر في بعض روايات حديث البراء فيقول «وأما الكافر أو الفاجر»، فيها «أما المنافق أو الفاجر» فذُكر في الروايات المنافق والفاجر والكافر، وهذه سواء حملناها على ورودها بالمعنى أو أن الجميع محفوظ؛ لكن التخصيص ليس له وجه، فالجميع يُسأل عن هذه المسائل؛ لأنها هي فاتحة ما سيكون بعدها في الحياة البرزخية.

قال رحمه الله بعد ذلك (وَالْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيرَانِ) يريد بذلك التصديق والإيمان لما دلت عليه الأحاديث والآي من أن المقبور يكون في نعيم أو في عذاب وأن قبره إما أن يكون روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار كما جاء في الحديث.

قال رحمه الله بعدها (وَنُؤْمِنُ بِالْبَعْثِ وَجَزَاءِ الْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَالْعَرْضِ وَالْحِسَابِ، وَقِرَاءَةِ الْكِتَابِ، وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، وَالصِّرَاطِ وَالْمِيزَانِ).

قوله (وَنُؤْمِنُ بِالْبَعْثِ) هذا ركن من أركان الإيمان، فَرْضٌ الإيمان به، ولا يصح إيمان أحد ولا إسلامه حتى يؤمن باليوم الآخر، فمن أنكر البعث أو اليوم الآخر فإنه كافر بالله جل جلاله، فالإيمان بالبعث ركن من الأركان؛ وهو أن الناس لهم يوم يعودون فيه إلى الله جل جلاله.

ونذكر هنا مسائل فيها تفصيل لهذه الجمل:

<u>الأولى</u>: قوله (نُؤْمِنُ بِالبَعْثِ وَجَزَاءِ الأعْمَالِ) لما عطف دل على أنه يريد بالبعث بعض ما يكون في اليوم الآخر، وهو بعث الناس من قبورهم، والذي دلّت عليه الأدلة أن الله جل وعلا يأمر الملك فينفخ في الصور نفخة الصعق فيصعق الناس وتموت الخلائق، ثم تمضي أربعون بعد النفخة الأولى ثم يأمر الملك فينفخ نفخة ثانية -وقبلها يأمر الله جل وعلا الأرواح فتجتمع في الصور الذي ينفخ فيه الملك-، فينفخ فتذهب الأرواح جميعا من هذا القرن العظيم، والذي ينفخ فيه إسرافيل، فتذهب الأرواح إلى الأجساد روح كل إنسان إلى جسده..

ثم بعد البعث يسير الناس إلى محشرهم.

<u>المسألة الثانية</u>: (جَزَاءِ الْأَعْمَالِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)، الجزاء المراد به المجازاة؛ يعني أنهم يجزون على أعمالهم الصالحة ويجزون على أعمالهم السيئة، على هذا وهذا، والجزاء لا يكون بعد البعث مباشرة؛ بل يكون متأخرا لهذا الطحاوي هنا لم يرتب ما يحصل يوم القيامة الشيء بعد الشيء مما يكون في ذلك اليوم العظيم، وإنما قدم وأخر بحسب أغراضٍ له في ذلك.

<u>المسألة الثالثة</u>: (الْعَرْضِ).

والعرض جاءت الأدلة ذكره نصا ومعنى كقوله جل وعلا ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ(١٨)فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ الآيات ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ﴾ هذا العرض.

العرض معناه أنْ يعرض المكلف وأن يعرض عمل المكلف، فهناك عَرْضٌ للمكلف بين علي رب العالمين، ثم رب العالمين يعرض الأعمال، أعمال كل مكلف عليه، ومعنى العرض أنه يقال له: عملت كذا، وعملت كذا في يوم كذا يعني يعرض عليه أنه عملت وعملت وعملت إلى آخره، فيعرض الإنسان ويعرض عمله بحيث يراه، وقد يجادل وقد يعتذر إلى آخره ثم يكون بعد ذلك الكتاب والحساب إلى آخره.

المسألة [الرابعة]: (الْحِسَاب).

و(الْحِسَاب) المقصود منه المحاسبة يعني بعد أن يقرأ الكتاب فإنه يحاسَب هذا خير فستجزى عليه وهذا شر ستجزى عليه، يحاسب الله جل وعلا المؤمن حسابا يسيرا، ويحاسب الكافر والمنافق حسابا عسيرا.

المسألة [الخامسة]: قال (وَقِرَاءَة الْكِتَابِ) ويعني بالكتاب الصحف التي كتبت فيها أعماله وهو الكتاب الذي يلقاه العبد يوم القيامة منشورا ﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا(١٣)اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾

المسألة [السادسة]: (وَالثَّوَاب وَالْعِقَاب) يعني بعد الوزن؛ لكن هنا أراد الإيمان بأن هذه الأشياء حاصلة لأجل ورود الدليل بها؛ بل معنى البعث إنما هو حصول الثواب والعقاب، حقيقة معنى يوم البعث واليوم الآخر أن يثاب المطيع وأن يعاقب الكافر.

المسألة [السابعة]: (الصِّرَاط).

الصراط هو الطريق، والصراط طريق موضوع على ظهر جهنم؛ يعني فوقها –فوق جهنم–، وهو طريق يوصل من العرصات من أرض المحشر إلى ساحات الجنة؛ يعني ما قبل دخول الجنة، وهذا العبور على الصراط هو المذكور في قوله ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا(٧١)ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾.

المسألة الأخيرة – الثامنة: (الْمِيزَان).

والميزان ذكره الله جل وعلا في كتابه وجاء في السنة وصفه وذكره، فالإيمان به واجب، فالميزان حقيقة ليس هو العدل كما تقوله المعتزلة؛ لأن المعتزلة أنكروا حقيقة الميزان –كما سيأتي–، وقالوا: الميزان هو العدل مطلقا الله يحاسبهم بالعدل، والله جل وعلا بيّن أن الميزان يوزن فه العمل ولو كان

مثقال ذرة قال جل وعلا ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾، وقال جل وعلا ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ(٨)وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾الآية، وقال جل وعلا ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾

والآية التي ذكرت لكم في الأعراف ونحو ذلك من الآيات التي فيها ذكر الوزن والموازين.

والميزان هنا أفرده قال (وَالْمِيزَانَ) وهو قول لكثير من العلماء بأنه يوم القيامة ليس ثم إلا ميزان واحد، وأن الجمع هنا في بعض الآيات في قوله ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾أن هذا على تعدد الموزونات وليس على تعدد الموازين.

والصحيح أن الموازين متعددة؛ لأن الله جل وعلا جمعها فقال ﴿نَضَعُ الْمَوَازِينَ﴾ وهذا ظاهر في إرادة الموازين حقيقة وليست الموزونات؛ لأن الموزونات لا يقال عنها إنها توضع، قال ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ والموزونات لا توصف بأنها توضع ولا توصف بأنها قسط أيضا.

فإذن ﴿الْقِسْطَ﴾ يعني العادلة التي لا تظلم في الوزن هذه متعددة على ظاهر الآية.

وجاء في السنة أن الميزان له كِفتان كفة توضع فيها السيئات وكفة توضع فيها الحسنات، فمن ثقلت كفة حسناته أفلح وأنجح ودخل الجنة، ومن ثقلت كفة سيئاته فهو معرض لوعيد الله جل وعلا.

قال بعض العلماء من السنة في عقائدهم: إن الميزان له كفتان وله لسان.

وكون الميزان له لسان كما ذكره ابن قدامة في اللمعة وذكره غيره، هذا لا أحفظ فيه دليلا واضحا وما اطلعت فيه على دليل واضح؛ لكن أخذوه من أن ظاهر الوزن في الرجحان يتبين باللسان، فأعملوا ظاهر اللفظ وجعلوا ذلك مثبتا لوجود اللسان، فينبغي أن تكون محل بحث.

الذي يوزن في الميزان ثلاثة أشياء:

يوزن الإنسان نفسه كما جاء عن النبي ﷺ أنه قال لما ضحكوا من دقة ساقي عبد الله بن مسعود قال «أتضحكون من دقة ساقيه، والذي نفسي بيده لهما في الميزان يوم القيامة أثقل من أحد».

ويوزن أيضا العمل، فالعمل الصالح يوضع في كفة، والعمل السيئ يوضع في كفة.

ويوزن أيضا صحائف العمل، الصحائف التي تكتب فيها الأعمال توزن.

وهذا من عظم عدل الله جل وعلا وعظم إرادته أن يقطع على العبد العذر، وأن يكون حجة العبد عليه من نفسه وعمله وصحائف عمله.

المسألة الأخيرة: لأن الوقت ضاق، في ترتيب هذه الأشياء يوم القيامة وهي مسألة مهمة، فإن ما يحصل يوم القيامة وما يكون فيه الذي جاء في الكتاب والسنة أشياء كثيرة، مثل ما ذكر قيام الناس، الحوض، الميزان، الصحف، الحساب، العرض، القراءة، تطاير الصحف، الكتاب، الصراط، الظلمة، أشياء متنوعة، فكيف ترتيبها؟

الظاهر والذي قرّره المحققون من أهل العلم أن ترتيبها كالتالي:

إذا بُعث الناس وقاموا من قبورهم ذهبوا إلى أرض المحشر، ثم يقومون في أرض المحشر قياما طويلا، تشتد معه حالهم وظمؤهم، ويخافون في ذلك خوفا شديدا؛ لأجل طول المقام ويقينهم بالحساب وما سيُجري الله جل وعلا عليهم.

فإذا طال المُقام رفع الله جل وعلا لنبيه عليه الصلاة والسلام أولا حوضه المورود، فيكون حوض النبي ﷺ في عرصات القيامة إذا اشتد قيامهم لرب العالمين في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، فمن مات على سنّته غير مغيّر ولا محدث ولا مبدل، ورد عليه الحوض وسُقي منه فيكون أول الأمان له أن يكون مسقيا من حوض نبينا عليه الصلاة والسلام، ثم بعدها يُرفع لكل نبي حوضه، فيُسقى منه صالح أمته، ثم يقوم الناس مُقاما طويلا، ثم تكون الشفاعة العظمى –شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام– بأن يعجّل الله جل وعلا حساب الخلائق في الحديث الطويل المعروف أنهم يسألونها آدم ثم نوحا ثم إبراهيم إلى آخره، فيأتون إلى النبي عليه الصلاة والسلام ويقولون له: يا محمد. ويصفون له الحال وأن يقي الناس الشدة بسرعة الحساب، فيقول عليه الصلاة والسلام بعد طلبهم اشفع لنا عند ربه، يقول «أنا لها، أنا لها»، فيأتي عند العرش فيخر فيحمد الله جل وعلا بمحامد يفتحها الله جل وعلا له، ثم يقال: يا محمد ارفع رأسك وسل تعط واشفع تشفع. فتكون شفاعته العظمى في تعجيل الحساب.

بعد ذلك يكون العرض عرض الأعمال، ثم بعد العرض يكون حساب، وبعد الحساب الأول تتطاير الصحف، والحساب الأول من ضمن العرض؛ لأنه فيه جدال ومعاذير.

ثم بعد ذلك تتطاير الصحف ويؤتى أهل اليمين كتابهم باليمين وأهل الشمال كتابهم بشمالهم فيكون قراءة الكتاب.

ثم بعد قراءة الكتاب يكون هناك حساب أيضا لقطع المعذرة وقيام الحجة بقراءة ما في الكتب.

ثم بعدها يكون الوزن، الميزان، فتوزن الأشياء التي ذكرنا.

ثم بعد الميزان ينقسم الناس إلى طوائف وأزواج؛ يعني أزواج بمعنى كل شكل إلى شكله، وتقام الألوية ألوية الأنبياء، لواء محمد عليه الصلاة والسلام، ولواء إبراهيم، ولواء موسى إلى آخره،

ويتنوع الناس تحت اللواء بحسب أصنافهم، كل شكل إلى شكله، والظالمون والكفرة أيضا يحشرون أزواجا يعني متشابهين كما قال ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ(٢٢)مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ يعني بأزواجهم يعني أشكالهم ونظراءهم، فيحشر علماء المشركين مع علماء المشركين، ويحشر الظلمة مع الظلمة، ويحشر منكري البعث مع منكري البعث، ويحشر منكري الرسالة وهكذا في أصناف.

ثم بعد هذا يضرب الله جل وعلا الظُّلمة قبل جهنم والعياذ بالله، فيسير الناس بما يُعطون من الأنوار فتسير هذه الأمة وفيهم المنافقون، ثم إذا ساروا على أنوارهم ضُرب السُّور المعروف ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ(١٣)يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَى﴾الآيات، فيعطي الله جل وعلا المؤمنين النور فيبصرون طريق الصراط، وأما المنافقون فلا يعطون النور فيكونون مع الكافرين يتهافتون في النار، يمشون وأمامهم جهنم والعياذ بالله.

ثم يأتي النبي عليه الصلاة والسلام أولا ويكون على الصراط، ويسأل الله جل وعلا له ولأمته فيقول: «اللهم سلّم سلم، اللهم سلّم سلم». فيمر عليه الصلاة والسلام وتمر أمته على الصراط كل يمر بقدر عمله ومعه أيضا نور بقدر عمله، فيمضي من غفر الله جل وعلا له، ويبقى في النار يسقط في النار في طبقة الموحّدين من شاء الله جل وعلا أن يعذبه.

ثم إذا انتهوا من النار اجتمعوا في عرصات الجنة يعني في السّاحات التي أعدها الله جل وعلا؛ لأن يُقتص أهل الإيمان بعضهم من بعض ويُنفى الغل حتى يدخلوا الجنة وليس في قلوبهم غل.

فيدخل الجنة أول الأمر بعد النبي عليه الصلاة والسلام فقراء المهاجرين، فقراء الأنصار إلى آخره ثم فقراء الأمة، ويؤخر الأغنياء لأجل الحساب الذي بينهم وبين الخلق ولأجل محاسبتهم على ذلك. إلى آخر ما يحصل في ذلك مما جاء في القرآن العظيم.

وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوقَتَان، لَا تَفْنَيَان أَبَدًا وَلَا تَبيدَان، وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ قَبْلَ الْخَلْقِ، وَخَلَقَ لَهُمَا أَهْلًا، فَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ إِلَى الْجَنَّة فَضْلًا مِنْهُ، وَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ إِلَى النَّارِ عَدْلًا مِنْهُ، وَكُلٌّ يَعْمَلُ لمَا قَدْ فُرِغَ لَهُ، وَصَائِرٌ إِلَى مَا خُلِقَ لَهُ.

وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ مُقَدَّرَان عَلَى الْعبَاد.

وَالاسْتطَاعَةُ الَّتِي يَجبُ بهَا الْفعْلُ منْ نَحْو التَّوْفيق الَّذي لَا يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ الْمَخْلُوقُ به، فَهيَ مَعَ الْفعْل، وَأَمَّا الاسْتطَاعَةُ منْ جهَة الصِّحَّة وَالْوُسْع وَالتَّمَكُّن وَسَلَامَة الْآلَات فَهيَ قَبْلَ الْفعْل، وَبهَا يَتَعَلَّقُ الْخطَابُ، وَهُوَ كَمَا قَالَ تَعَالَى﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾

وَأَفْعَالُ الْعِبَادِ خَلْقُ اللَّهِ، وَكَسْبٌ مِنَ الْعِبَادِ

[الشرح]

وهذه المسألة هي مسألة خلق الجنة والنار، وأن الجنة باقية أبدا والنار باقية أبدا، لا تفنى الجنة والنار ولا تبيدان، كانت من المسائل التي جرى فيها الكلام بعد ظهور الجهمية.

وأصل هذه المسألة -كما سيأتي- مرتبط بأصلين كلاميين زعمهما الجهمية ومن وافقهم: في القدر، وفي تسلسل الأفعال والمخلوقات والمؤثرات.

ونذكر المسائل المتعلقة بهذا:

المسألة الأولى: قوله (الْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوقَتَانِ) يعني به أن خَلْقَهما قد تم، ليس موقوفا على قيام الساعة، وهذا يدلّ عليه قوله ﴿يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ والألف واللام في ﴿الْجَنَّةَ﴾ للعهد يعني الجنة المعهودة التي هي دار النعيم.

المسألة الثانية: قوله (لَا تَفْنَيَانِ أَبَدًا وَلَا تَبِيدَانِ) يعني أن الجنة خُلقت للبقاء والنار خُلقت للبقاء، وهذا هو الذي دلّ عليه القرآن والسنة؛

وهذه الأبدية في الجنة والنار معا مما أجمع عليه أهل السنة والجماعة؛ لأن الجنة والنار مخلوقتان للبقاء أبدا.

والمقصود بالنار هنا بالإجماع جنس النار، فإن الإجماع منعقد على أن جنس النار باقٍ أبدا.

ومن أهل السنة من قال: إن النار منها ما يفنى وينتهي بإنهاء رب العالمين له وهو طبقة أو درك الموحّدين من النار، وهي الطبقة العليا من النار؛ لأن الموحدين موعودون بأن يخرجوا من النار، فلا يخلد في النار من كان في قلبه ذرة من الإيمان، لابد له من يوم يخرجون منها؛ لأن معهم التوحيد ولو طالت مدتهم، ثم تبقى تلك الطبقة لا أحد فيها فيُفنيها الله جل وعلا.

وهذا منسوب إلى بعض السلف، وجاء في الأثر عن عمر وفي إسناده مقال وضعف: أن أهل النار لو لبثوا فيها كقدر رمل [عالج] -موضع فيه رمل كثير-، لكان لهم يوم يخرجون منها، وليأتين عليها يوم تصطفق أبوابها ليس فيها أحد.

ومما يُنسب أيضا إلى بعض أهل السنة من أئمة أهل السنة أن فناء النار ممكن وأن فناءها لا يمتنع، وهو القول المشهور عن الشيخ تقي الدين ابن تيمية رحمه الله وعن غيره كابن القيم وجماعة من المتقدمين أيضا ومن الحاضرين.

وهذا القول منشؤه -مع علم هؤلاء بالدليل وبالنصوص- على وجه الاختصاص النظر في صفات الله جل وعلا، وذلك أن من المتقرر في النصوص أن صفة الرحمة ذاتية ملازمة للرب جل وعلا،

والجنة من آثار رحمة الله جل وعلا والنار أثر غضب الله جل وعلا والغضب صفة فعلية اختيارية لا تنقلب إلى أن تكون صفة ذاتية كالرحمة، ولو بقي أثر الغضب لبقي الأصل وهو الغضب، لو بقيت النار وهو أثر الغضب لبقي الغضب أبد الآبدين، وهذا يعني أنه أصبح صفة ملازمة، وهـ ـذا هـ ـو مأخذ هؤلاء الأئمة في هذه المسألة.

وهذا فيه بحث ونظر معروف في تقرير هذه المسألة؛ لكن من بحثها وكثير من الناس كتبوا فيهـ ـا لم يلحظوا علاقة المسألة بقول هؤلاء بصفات الله جل وعلا، وهي أصل منشأ هذه المسألة.

ولم يصب من زعم أنه لا يصح نسبة هذا القول إلى الشيخين ابن تيمية وابن القيم.

المسألة الثالثة: قال في ذكر خلق الجنة والنار (خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ قَبْلَ الْخَلْقِ) هذا مأخذه قـ ـول الله جل وعلا ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ وهذه الجنة معناه أنها موجودة بعـ ـد أن نُفـ ـخ الروح في آدم، وهذا يعني أنها تقدمت قبل خلق آدم.

وهذه الجنة التي سكنها آدم للعلماء فيها أقوال أشهرها:

أنها جنة مخلوقة في الأرض وليست بجنة الخلد.

والثاني بأنها الجنة المعروفة دار الكرامة عند رب العالمين.

ويرجح جماعة منهم ابن القيم وكثير من المفسرين من المعتزلة ومن أهل السنة أن الجنة هذه ليست هي جنة الخلد، ولهم في ذلك أدلة طوّل عليها ابن القيم في أول مفتاح دار السعادة بـ ـأكثر مـ ـن أربعين صحيفة في ذكر هذه المسألة.

والصحيح أنّ الجنة هي الجنة المعهودة لأسباب كثيرة وأدلة من القرآن ومن السنة:

من أعظمها قوله جل وعلا في وصف الجنة ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى(١١٨)وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى(١١٩)فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَاآدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْـ ـكٍ لَـ ـا يَبْلَى﴾

إلى آخر الآيات وهذه الصفات (إن لك فيها..) إلى آخره هذه ليست مناسبة للأرض، فـ ـالأرض وإن كان فيها مكان مرتفع جنة إلى آخره مختلف عن بقية الأرض فلا يوصف من فيه بهذه الصفات بأنه لا يضمأ ولا يضحى يعني ما يأتيه الشمس فيها ولا يجوع ولا يعرى ونحو ذلك من الصـ ـفات، فهذه صفات تدل على أن المكان مغاير للأرض.

ومن الأدلة أن الله جل وعلا قال في ذكرها لما عصى آدم ﴿اهْبِطَا مِنْهَا﴾

فالله جل وعلا خلق الجنة وجعل لها أهلا سيدخلونها فضلا منه وتكرما، وخلق النار وجعل لها من يملؤها عدلا منه وحكمة، لهذا قال بعدها (فَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ فَضْلًا مِنْهُ، وَمَنْ شَاءَ مِنْهُمْ إِلَى النَّارِ عَدْلًا مِنْهُ)، وهنا مسألتان:

الأولى: الفضل هو الإكرام، والله جل وعلا علّق دخول الجنة بالعمل الصالح ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ وعلّق دخول النار بالعمل السيئ وبالكسب السيئ ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾

وهذه الباء في المقامين هي باء السبب فإن الله جل وعلا جعل الأعمال الصالحة وأعظمها التوحيد سببا في دخول الجنة، وجعل الأعمال السيئة وأعظمها الشرك بالله سببا لدخول النار؛ ولكن هذا السبب ليس كافيا في تحقيق المراد؛ بل لا أحد يدخل الجنة إلا برحمة الله جل وعلا،

والمسألة الثانية: أهل النار دخلوا النار بما يستحقون عدلا من الله جل وعلا؛ لأنه سبحانه لما علم بما في صدورهم لم يعنهم إعانة خاصة ولم يوفقهم للعمل الصالح؛ بل خذلهم يعني لم يوفقهم، ترك إعانتهم على أنفسهم، فوكلوا إلى أنفسهم وهذا عدل أن تعمل بما لديك، وبما عندك من الاستعدادات والآلات إلى آخره،

قال بعدها (وَكُلٌّ يَعْمَلُ لِمَا قَدْ فُرِغَ لَهُ، وَصَائِرٌ إِلَى مَا خُلِقَ لَهُ).

قال (وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ مُقَدَّرَانِ عَلَى الْعِبَادِ)

نذكر عدة مسائل هنا:

الأولى:أن الخير والشر المقدرين على العباد؛ يُعنى بهما من يصيب العبد من خير له ومن شر عليه، أما في فعل الله جل وعلا فليس في أفعاله سبحانه إلا الخير

المسألة الثانية: القدر هنا في قوله (مُقَدَّرَانِ عَلَى الْعِبَادِ) يعني أنهما لم يقعا استئنافا؛ بل الله جل وعلا يعلم ما سيحصل على العبد وكتب ذلك. وذكرتُ لك أن الفرق المخالفة في هذه المسألة –في القدر– ترى أنها طرفان.

الجبرية: والجبرية صنفان:

جبرية غلاة: وهم الجهمية الذين يقولون الله جل وعلا يجبر العبد على كل شيء على الخير وعلى الشر، وإنما هو كالريشة في مهب الريح إلى آخره، ويستدلون على ذلك بقوله جل وعلا ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ يقولون إن الذي رمى في الحقيقة هو الله جل وعلا ولكن النبي ﷺ ما رمى، وهذا قول الغلاة منهم غلاة الجبرية، ويُرَدّ عليهم في هذا الاستدلال على وجه الاختصار بجوابين:

الأول: أن الله جل وعلا قال ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ يعني حين رميت فإن الله جل وعلا هو الذي رمى، وظاهر الآية كما هو واضح أنه أثبت للنبي ﷺ رمية فقال ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، ونفى عنه رميا بقوله ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾، والنظر الصحيح يدلّ على أنه لا بد من الجمع ما بين الرمي المنفي والرمي المثبت، وهذا يتضح بأن العبد إذا فعل الفعل فإن الفعل الذي يفعله سبب في حدوث المسبَّب، ولا يحصل المسبب لا تحصل النتيجة بفعل العبد وحده في أكثر أو في جل المسائل؛ بل لابد من إعانة من الله جل وعلا، وهذا ظاهر في الرمي بخصوصه؛ لأن الرمي عن بعد له ابتداء وله انتهاء، فابتداء الرمي من النبي عليه الصلاة والسلام لكن الانتهاء بأن يصيب رمي النبل أو رمي الحصاة أن يصيب فلانا المشرك ويموت منه هذا من الله جل وعلا؛ لأن العبد ما يملك أن تكون رميته ماضية فتصيب، ولهذا فيكون العبد هنا متخلصا مِن رؤيته لنفسه ومِن حَوْلِه وقوته مع فعله، فأراد جل وعلا أن يعلم نبيّه والمؤمنين أن يتخلصوا من إعجابهم ورؤيتهم لأفعالهم وأنفسهم، فقال: افعلوا ولكن الذي يمكن عليكم ويسدد رميكم هو الله جل جلاله.

فيكون إذن معناه أصاب فيما أعان على التسديد.

الجواب الثاني: أنه لو قيل على قول الجبرية: إن الله هو الذي يفعل الأشياء. لكان تقدير الآية كما قاله جماعة أن يقال في كل فعل فعله العبد: ما فعله ولكن الله فعله. كأن تقول: ما صليت إذ صليت ولكن الله صلى، وما زكيت إذ زكيت ولكن الله زكى، وما مشيت إذ مشيت ولكن الله مشى. وهكذا في الأعمال القبيحة المشينة التي يُنزه الله جل وعلا عنها بالإجماع قول القائل –أعوذ بالله – وما سرقت إذ سرقت ولكن الله سرق، وما زنيت إذ زنيت ولكن الله... إلى آخره، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.

والقول إذا كان يلزم منه اللازم الباطل يدل على فساده وعدم اعتباره؛ لأن القول الحقيق القول الصحيح القول الحق لا يلزم منه لوازم باطلة، والقول الباطل هو الذي ينشأ عنه لوازم باطلة ما الفرق بين هذه وهذه.

الفرقة الثانية من الجبرية هم الجبرية المتوسطة: والجبرية المتوسطة أو يعني الذين هم ليسوا بالغلاة، هم الذين يتوسطون، فيقولون: العبد مجبور باطنا لكنه في الظاهر مختار؛ يعني ظاهرا هو يختار يمشي ويروح ويأتي للمسجد ويذهب إلى المكان الثاني باختياره؛ لكنه في الباطن مجبر، وهذا قول كثير من أهل الكلام والأشاعرة والماتريدية وجماعة ممن ينحون هذا المنحى بأن الإنسان مجبور لكنه في الظاهر ليس بمجبور.

فإذا كان كذلك فإنهم يجعلون أفعال الإنسان له ولكنها عديمة الفائدة، لا معنى لها، هؤلاء هم الذين يقال عنهم نفاة الأسباب؛ يعني يقولون إن الإنسان جامع زوجته فحملت، يقولون لم يحدث الحمل بالجماع، إذن كيف حدث الحمل؟ يقولون: أحدث الله الحمل عند التقاء الرجل بالمرأة؛ لكن ماء الرجل يلتقي بماء المرأة أو ببويضة المرأة ويحدث منهما حمل بما أجرى الله الأسباب عليه فينفون ذلك، ويطردون هذا في كل شيء فيقولون فعل الإنسان فيما يفعله كحركة السّكين في قطعها للورق أو قطعها للخبز أو قطعها لما تقطع، فيقولون بالتمثيل إن الله هو الذي كأنه يحمل السكين والسكين تتحرك هي التي تقطع؛ لكن في الواقع هي مجبورة على القطع وإن كانت ظاهرا تتحرك وقطعت.

وهذا القول وهو قول هؤلاء مع زعمهم أنهم عقلاء أنهم متكلمون وأنهم فلاسفة إلى آخره، هؤلاء قولهم هذا ينفيه العقل البسيط، فضلا عن العقل الرصين، وأحدثوا قولا على هذا يسمى الكسب سيأتي بيانه في موضعه.

الفرقة الثانية هم القدرية والقدرية أيضا صنفان:

قدرية غلاة: وهم الذين ينكرون علم الله السابق، ويقولون الأمر مستأنف جديد، والخير والشر مقدر؟ لا، إنما هو مستأنف جديد، لا يعلم الله الخير حتى يقع، ولا يعلم الشر حتى يقع،

الفرقة الثانية المعتزلة وأشباه المعتزلة: وهم الذين يسمون القدرية، وهم الذين يقولون: إن الإنسان يخلق فعل نفسه، وأن الله جل وعلا لا يضاف إليه خلقا كل ما هو سيئ، لا يضاف إليه خلقا الشر ولا القتل ولا إلى آخره، ويقولون أيضا: إن فعل العبد واستطاعة العبد وقدرة العبد، هذه ليس لله جل وعلا فيها مأخذ؛ بل قدرة المطيع وقدرة العاصي وقدرة المؤمن وقدرة الكافر، إرادة المؤمن إرادة الكافر للعمل واحدة، وهذا الأصل الذي قالوه وذهبوا إليه لأجل شبهة عندهم وضلال عندهم، وهو أنهم قالوا: إن العدل يوجب على الله جل وعلا أن يساوي بين العباد، والظلم بالتفريق ما بين هذا وهذا، ما بين المؤمن والكافر والمطيع والعاصي هذا ظلم، فحكّموا عقولهم وآراءهم في فعل الله جل وعلا وفي تصرّفه وصفاته جل وعلا، والله سبحانه وتعالى يقول ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ ويقول جل وعلا ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾

وقوله ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ للجهتين:

الأولى: أن الله جل وعلا له التصرف في ملكه كيف يشاء.

والجهة الثانية: أن الله جل وعلا له الحكمة البالغة فيما يفعل، وفيما يجريه في ملكوته ويشاؤه، والعباد قاصرون عن معرفة الحكم بأنفسهم، فكيف بالحكم في أفعال الله جل وعلا وصفاته وتصرفه

في ملكوته، وهؤلاء المعتزلة هم الذين يكثر رد الأشاعرة عليهم في مسائل القدر وهم كالأشاعرة في المخالفة لما دلت عليه الأدلة.

الخلاصة: أن هؤلاء وهؤلاء كل نزع بأدلة مختلفة، فهدى الله جل وعلا أهل السنة ومَنَّ عليهم بأنهم لم يفرّقوا بين الكلم، ولم يفرّقوا بين الكتاب؛ بل اخذوا بكل الأدلة فقالوا بخلق الله جل وعلا لفعل العبد، وأنّ العبد يفعل حقيقة، وقالوا أيضا بأن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء، فأعملوا كل النصوص والأدلة، وقالوا إن ربك فعال لما يريد سبحانه وتعالى، لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، جرى الأمر على ما يريده الرب جل جلاله وتقدست أسماؤه.

وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ مُقَدَّرَان عَلَى الْعبَاد.

وَالاسْتطَاعَةُ الَّتي يَجبُ بهَا الْفعْلُ منْ نَحْو التَّوْفيق الَّذي لَا يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ الْمَخْلُوقُ به، فَهيَ مَعَ الْفعْل، وَأَمَّا الاسْتطَاعَةُ منْ جهَة الصِّحَّة وَالْوُسْع وَالتَّمَكُّن وَسَلَامَة الْآلَات فَهيَ قَبْلَ الْفعْل، وَبهَا يَتَعَلَّقُ الْخطَابُ، وَهُوَ كَمَا قَالَ تَعالَى﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾

وَأَفْعَالُ الْعبَاد خَلْقُ اللَّه، وَكَسْبٌ منَ الْعبَاد.

وَلَمْ يُكَلِّفْهُمُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا مَا يُطيقُونَ، وَلَا يُطيقُونَ إِلَّا مَا كَلَّفَهُمْ، وَهُوَ تَفْسيرُ: "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا باللَّه". نَقُولُ: لَا حيلَةَ لأَحَد، وَلَا حَرَكَةَ لأَحَد، وَلَا تَحَوُّلَ لأَحَد عَنْ مَعْصيَة اللَّه إِلَّا بمَعُونَة اللَّه، وَلَا قُوَّةَ لأَحَد عَلَى إِقَامَة طَاعَة اللَّه وَالثَّبَات عَلَيْهَا إِلَّا بتَوْفيق اللَّه.

وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْري بمَشيئَة اللَّه تَعَالَى وَعلْمه وَقَضَائه وَقَدَره، غَلَبَتْ مَشيئَتُهُ الْمَشيئَات كُلَّهَا، وَغَلَبَ قَضَاؤُهُ الْحيَلَ كُلَّهَا، يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ غَيْرُ ظَالمٍ أَبَدًا، تَقَدَّسَ عَنْ كُلِّ سُوءٍ وَحَيْنٍ، وَتَنَزَّهَ عَنْ كُلِّ عَيْبٍ وَشَيْنٍ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾

[الشرح]

قال الطحاوي رحمه الله (وَالاسْتطَاعَةُ الَّتي يَجبُ بهَا الْفعْلُ منْ نَحْو التَّوْفيق الَّذي لَا يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ الْمَخْلُوقُ به، فَهيَ- يعني الاستطاعة- مَعَ الْفعْل، وَأَمَّا الاسْتطَاعَةُ منْ جهَة الصِّحَّة وَالْوُسْع وَالتَّمَكُّن وَسَلَامَة الْآلَات فَهيَ قَبْلَ الْفعْل، وَبهَا يَتَعَلَّقُ الْخطَابُ، وَهُوَ كَمَا قَالَ تَعالَى﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾) يريد رحمه الله أن يقرر أن مسألة الاستطاعة وهي القدرة والطاقة اختلف فيها الناس ما بين الجبرية إلى القدرية، والقول الوسط فيها هو قول أهل السنة المتابعين لظاهر القرآن والحديث في أنّ الاستطاعة منقسمة إلى قسمين:

استطاعة قبل الفعل.

واستطاعة مع الفعل.

يعني استطاعة يُتكلم عنها قدرة وطاقة يوصف العبد بها قبل أن يفعل الفعل، وتستمر معه إلى أن يفعل.

وقدرة أخرى –استطاعة أخرى– هذه تكون مع الفعل، ولا يجوز أن ينفك الفاعل عنها.

وهذا الذي ذكر هو الذي دلت عليه الآيات ودلت عليه السنة من أن الإنسان المكلف يوصف بأنه مستطيع ويوصف بأنه غير مستطيع، فقال جل وعلا في الوصف بالاستطاعة ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ وقال جل وعلا ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ يعني ما تستطيع الوسع، الاستطاعة هي الوسع والطاقة والقدرة، وقال جل وعلا أيضا في هذا الباب ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا﴾

وفيما يقابل في الاستطاعة المنفية قال جل وعلا في سورة هود ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ وقال جل وعلا ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا(١٠٠)الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾. وقال عليه الصلاة والسلام «صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنب» ونحو ذلك.

فإذن الشريعة فيها استطاعة مثبتة، وفيها استطاعة منفية، وواجب إذن أن يُنظر إلى هذه النصوص للفهم وهي أن المثبت غير المنفي.

فإذن لابد أن تكون الاستطاعة على قسمين، وهذا هو الذي أراده هنا وهو الذي عليه عامة أهل السنة والجماعة، وسيأتي لها مزيد تقرير –إن شاء الله– في المسائل.

وقوله هنا (وَالِاسْتِطَاعَةُ الَّتِي يَجِبُ بِهَا الْفِعْلُ) يعني يجب بها حصول الفعل وإيقاع الفعل ووجود الفعل؛ يعني العمل، الاستطاعة قدرة إذا وجدت وجد الفعل، لهذا قال هنا (مِنْ نَحْوِ التَّوْفِيقِ الَّذِي لَا يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ الْمَخْلُوقُ بِهِ)، وذلك أنّ الله جل وعلا هو الخالق لأفعال العباد، فقوله هنا (مِنْ نَحْوِ التَّوْفِيقِ) هذه جملة اعتراضية وسبك الكلام (وَالِاسْتِطَاعَةُ الَّتِي يَجِبُ بِهَا الْفِعْلُ فَهِيَ مَعَ الْفِعْلِ)، وقوله (مِنْ نَحْوِ التَّوْفِيقِ) هذا ليدلل على أن الاستطاعة هذه التي يجب معها حصول الفعل هذه فيها أمر غيبي زائد، فيها إعانة فيه شيء زائد عن الظاهر، ولهذا قال (وَالِاسْتِطَاعَةُ الَّتِي يَجِبُ بِهَا الْفِعْلُ فَهِيَ مَعَ الْفِعْلِ)؛ لأنه لا يمكن أن يحدث الفعل إلا بقدرة، وهذه القدرة لا يمكن أن تكون قبله ثم تنعدم وقت الفعل، فكيف يمكن أن يحصل فعل بلا قدرة للفاعل على فعله؛ لكن هل يستقل بهذه القدرة أم ثم أمر زائد؟ لابد هناك أمر زائد يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وقوله في (الِاسْتِطَاعَةُ مِنْ جِهَةِ الصِّحَّةِ وَالْوُسْعِ وَالتَّمَكُّنِ وَسَلَامَةِ الْآلَاتِ فَهِيَ قَبْلَ الْفِعْلِ، وَبِهَا يَتَعَلَّقُ الْخِطَابُ)، وهذه الاستطاعة هي الاستطاعة المثبتة، وهي التي يتعلق بها الحساب والعقاب والخطاب والأمر والنهي؛ لأن الله جل وعلا جعل للمكلفين من المشركين، جعل لهم أسماعا وأبصارا وأفئدة، وجعل لهم قدرة على أن يصلوا، وقدرة على أن يتأملوا، وقدرة على تبين ما أيد به عليه الصلاة والسلام من المعجزات والآيات والبراهين؛ لكنهم لا يريدوا أن يسمعوا مع وجود الآلات، ووجود الصحة ووجود القدرة.

إذن فالمنفي ليس هو الآلة المنفي بعدم الاستطاعة هو ما يكون مع الفعل من التوجه إلى الخير والهدى والسماع النافع لما معهم مما يصده ويأتيه من الهوى واتباع الشهوات.

إذا تبين هذا فإيضاح هذه الجمل في مسائل:

الأولى: هذه المسألة متصلة بالقدر والإيمان به، وأصل بحثها من المعتزلة، وذلك أنهم قعّدوا قاعدة وهي أنَّ الناس في فعل الله جل وعلا سواء، وهو أنَّ العاصي والمؤمن الكافر والمؤمن العاصي والمطيع كلهم أُعطوا شيئا واحدا، فهذا فعل هذا فعل الخير، وهذا فعل الشر بمحض قدرته، فهذه التسوية بين الجميع جعلتهم ينفون أنْ يكون هناك أمرا زائدا خصَّ به هذا ومنع ذاك، فجعلوها جميعا قبل الفعل، وأما مع الفعل في أثناء الفعل فعندهم العبد هو الذي يخلق فعل نفسه.

وبالتالي فمن جُعل هذا مستطيعا للفعل وهذا غير مستطيع للفعل لكان الناس ليسوا سواسية فيما أعطاهم الله جل وعلا، وبالتالي يترتب على هذا أن هذا ظلم وهذا أعطي ما لم يعط غيره.

فإذن أصل بحث المسألة هي عند المعتزلة، ولماذا بحثوها؟ للقاعدة التي قعدوها هي أن الجميع يجب أن يكونوا في فعل الله واحد، حتى لا يظلم هذا ويترك ذاك، إذا فهمت هذا الأساس تفهم لماذا افترق الناس في هذه المسألة، فلما قالوا الاستطاعة لا تكون إلا على هذا النحو؛ وهي أن تكون قبل، أما المقارِنة فالعبد هو الذي يخلق فعل نفسه هو الذي يقدر ويفعل، الله جل وعلا لا يجعل هذا مستطيعا وذاك غير مستطيع؛ لأن هذا ظلم.

وإذا كان كذلك فقابلهم من يثبت الاستطاعة المقارنة وهم الجبرية ونفوا أصلا أن يكون للإنسان قدرة على فعل أي شيء، لهذا قالوا: ليس هناك استطاعة سابقة، وإنما الاستطاعة هي أنَّه يقدر على الفعل والقدرة في الواقع من الله جل وعلا، لهذا الإنسان أصلا لا يستطيع لأنّ الله جل وعلا نفى قال ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ وقال ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ونفى أيضا عنهم الرمي فقال ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾

إذن لا يمكن أن يفعلوا شيئا فقابلوا القدرية في مسألة الاستطاعة لا في مسألة القدر والجبر، القدر والجبر أصلا الجبرية سبقوا القدرية في مسألة الجبر المعيّن، أما القدر ونفي العلم فهو الذي كان أولا؛ يعني الجهمية الذين هم الجبرية سابقين المعتزلة الذين هم القدرية يعني كفرقة، الجهمية هم الذين أظهروا الجبر ونصروه، من جهة وجود الجهمية قبل وجود المعتزلة الذين هم القدرية.

فإذن نقول: إن الجبرية قبل لأن الذي مثلهم الجهمية، وأولئك مثلهم المعتزلة وهم متأخرون عنها.

أما من جهة القدر والجبر كقول القدرية سابقون لأن نفاة العلم ظهروا في زمن الصحابة، وأما الجبرية فجاؤوا بعد ذلك؛ لكن تفاصيل أقوال الجبرية والقدرية ما نشأت إلا مع ترسخ المذهبين في الجهمية وفي القدرية المعتزلة.

<u>المسألة الثانية</u>: قرر الطحاوي هنا أن الاستطاعة على قسمين:

استطاعة مقارنة يجب بها الفعل؛ يعني إذا وجدت الاستطاعة حصل الفعل دون تأخر.

واستطاعة متقدمة، وهذه لا يجب أن تكون مع الفعل؛ بل تتقدم وهي المتعلق بها الأمر والنهي.

«صل قائما فإن لم تستطع فقاعدا» عدم الاستطاعة هنا هل هي خاضعة إلى أن يجرب إذا أراد أن يصلي، أو لعدم تمكن آلته من القيام، معروف قبل أن يدخل أصلا في الصلاة.

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ يبدأ يحج ثم يشوف هو مستطيع أو لا، وإلا فالاستطاعة هي الزاد والراحلة وغير هذين أيضا، هذه تكون قبله؟ تكون قبله.

إذن هذه معلومة قبل، فإذن التكليف الأمر والنهي والعذر إلى آخره، هذه متقدمة، استطاعة؛ قدرة، وُسع، آلات، سلامة، صحة، إلى آخره متقدمة.

أيضا –وهذا أوضحت لكم أن الدليل دل عليه– أيضا ليست الاستطاعة المراد بها المرادة في الشرع هي الاستطاعة الكونية؛ بل المراد الاستطاعة الشرعية، والاستطاعة الكونية هذه أخصّ من الاستطاعة الشرعية، فإنه قد يكون المرء مستطيعا كونا ولكنه ليس بمستطيع شرعا، مثاله يمكن له أن يسيل الماء على جرحه الذي لم يندلم يمكن أن يغتسل يسيل الماء عليه هذا يمكنه كونا ويستطيع، يمكنه أن يصلي الصلوات قائما لأنه غير مشلول؛ لكنه شرعا لا يسمى مستطيعا لأن الأول يورثه زيادة في المرض والشريعة متشوفة للتيسير، والثاني يورثه أيضا عدم الخشوع في الصلاة والتعب إلى آخره ومجاهدة النفس وربما أورثه زيادة المرض، والشريعة متشوفة في الصلاة إلى خشوعه وحضور قلبه وإلى أن لا يزيد مرضه إلى آخره.

فإذن مما لم ينظروا إليه في البحث أيضا أن الاستطاعة التي هي سلامة الآلات المرادة في القدر والمرادة في تحقيق المسألة هي الاستطاعة الشرعية لا الاستطاعة الكونية.

أما كونه يقدر سليم الآلات إلى آخره، هذا قد يدخلنا في تكليفه ما هو فوق طاقته أو فوق ما فيه مصلحته شرعا، ولهذا نقول: الاستطاعة التي هي قبل الفعل نقسمها إلى قسمين:

استطاعة كونية.

واستطاعة شرعية، والاستطاعة الشرعية هي المرادة؛ لأنها هي التي تعلق بها التكليف والأمر والنهي.

فحصل -إذن- من هذه المسألة أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل، والتي قبل الفعل تنقسم إلى قسمين، يعني من حيث النظر إليها.

أما الاستطاعة التي مع الفعل وهي المهمة في هذا الباب، فالفعل لا يكون ولا يحصل لأي إنسان إلا -ما يمكن أن يفعل الشيء ولا أن يحدث هذا الشيء- إلا بوجود ثلاثة أشياء، إذا تخلف واحد منها ما حصل هذا الشيء أبدا:

الأول: القدرة التامة على إيجاد الفعل؛ يعني هذا من غير نظر إلى مسألة القدر، مع وجود الشيء مطلقا يأتينا بعد ذلك بحث القدر، هذه المسألة عرضها في الكتب غير واضح، يدخلون بعض البحث في بعض أنا أرتبها لك، وكن حاضر القلب معي حتى تستوعب الخطوات.

لا يكون إلا بثلاثة أشياء:

القدرة التامة: القدرة التامة ما معناها؟ معناه أنه إذا لم يكن عنده قدرة على الفعل فإنه لا يمكن أن يحصل الفعل، الأعمى إذا أراد أن يقرأ كتابا فهل يمكنه؟ يأخذ هذا الكتاب الذي معي ويقرأه، والحروف هي التي يقرأها المبصر غير الحروف الثانية التي باللمس، لو وضعه أمام عينيه فإنه لا يمكنه، لو أخذ المصحف ووضعه أمام عينيه فإنه لا يمكن أن يقرأ شيئا، واضح، لماذا؟ لأنه ليس عنده القدرة، الذي لم يتعلم الكتابة لو أخذ القلم بيده بين أنامله وأراد أن يخط جملة لم يستطع، لماذا ؟ لأنه لم يتعلم، المتعلم للكتابة في لغة اللغة العربية لا يمكن أن يكتب باللغة الصينية؛ لأنه وإن كان يعرف الحروف باللغة العربية يعرف كيف يخطط؛ لكنه لا يعرف لا يقدر على هذا بخصوصه.فإذن القدرة التامة هي التي يحصل بها الفعل.

الثاني الإرادة الجازمة: ونعني بالجازمة غير المترددة، فإذا وجدت الإرادة الجازمة مع بقية الشروط وجد الفعل؛ لكن لو وجدت الإرادة فقط ولم توجد بقية الشروط -ونذكر مثالا الآن الذي ذكرنا القدرة- لا يمكن أن يحصل الفعل لا يمكن أن يحصل الفعل.

يريد أن يذهب إلى مكة لكن ما عنده قدرة مالية، يمكن يذهب؟ ما يمكن.
يريد أن يكون حافظ لكتاب الله لكن ليس له القدرة على الحفظ هل يمكن؟ ولو كانت إرادته جازمة ويتمنى إلى آخره، لا يمكن.
فإذن الإرادة الجازمة غير المترددة فرق في حصول الفعل لا يمكن أن يحصل الفعل بإرادة مترددة...
[الثالث: الإعانة] ..... وهو أن يشاء الله جل وعلا حصول هذا الفعل، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ومشيئته الكونية في هذا إذا شاء أن يكون الفعل ممن عنده قدرة وإرادة فإنه يعين العبد على حصول هذا الفعل، كيف يعين العبد؟ يعينه بأشياء:
الأول التوفيق.
الثاني أن يعدم المعارض مثل هو يريد أن يذهب إلى مكة وعنده القدرة المالية وعنده الإرادة الجازمة مات،
إذا اجتمعت هذه الثلاثة حصل الفعل، إذا تخلف واحد منها لم يحصل الفعل.
فإذن الاستطاعة التي يجب بها الفعل، وهي القدرة التي يجب بها الفعل بأن يحصل معها الفعل المراد بوجوب حصول الفعل مع وجوب الإرادة الجازمة، ووجوب إعانة الله جل وعلا ومشيئته وتوفيقه ودفع المعارض إلى آخر ذلك من الأسباب الذي هو الأمر الغيبي المختص بالرب جل جلاله.
القدرة في نفسها –قدرة العبد على الفعل– هل هو الذي أوجبها في نفسه أم الله الذي خلقها فيه؟ الله جل وعلا الذي خلقها فيه.
الإرادة الجازمة للفعل، توجه العبد للفعل هذا اختيار منه أم هو مفروض عليه؟ هو اختيار منه.
ولذلك جاءت الجبرية وقالت: القدرة منفية لا قدرة له. والإرادة هو مرغم على أن يريد. والمشيئة العبد خضع للمشيئة فعمل ما يريده الرب.
فإذن الفعل كله فعل الرب جل وعلا بلا اختيار فصار فعل العبد بعد أن حدث كحركات الأشجار والورقة في الماء والريشة في مهب الريح إلى آخره.
جاءت القدرية في المقابل وقالت: القدرة في يد العبد. والإرادة عنده هو. ولا علاقة لفعل الله جل وعلا؛ بل العبد هو الذي يقدر، فالقدرة خلقه هو الذي خلق الفعل بقدرته، والإرادة توجهت إليه، والقدرة والإرادة يستوي الناس فيها.
فهذا خلق أفعال الطاعات وهذا خلق أفعال المعاصي، فنفوا الجزء الثاني.
أما أهل السنة والجماعة فنظروا إلى الأدلة فوجدوا فيها الثلاثة جميعا فأثبتوها.

فإذن حقيقة بحث القدر وبحث الاستطاعة وبحث تكليف ما لا يطاق إلى آخره من المباحث، مبنية على الفعل إذا وجد كيف وجد؟ فبحثوا الفعل إذا وجد كيف وجد؟

منهم من بحث في أوائله فتكلم في الاستطاعة المقارنة والاستطاعة السابقة إلى آخره في الكلام الذي بحثنا.

ومنهم من نظر إلى نتائجه وهو أن هذا طاعة فينتج عنه الجنة وهذا فعل كفر فينتج عنه النار، فلما نظر إلى نتائجه الظلم والعدل إلى آخره حكم على المسألة بالنتائج.

والذي ذهب إلى أهل الوسط ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ وسط في الملل ووسط في المذاهب وهم أهل السنة والجماعة قالوا: الفعل لا يوجد إلا بهذه الثلاثة أشياء.

لهذا الطحاوي هنا أشار إلى هذا بإدخال التوفيق بقوله (مِنْ نَحْوِ التَّوْفِيقِ الَّذي لَا يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ الْمَخْلُوقُ بِهِ) وهذه الجملة في الواقع ليس لها علاقة بالكلام، والشارح عندكم شارح الطحاوية ما تكلم على هذه الجملة لماذا أدخلها الطحاوي؟ وإلا الكلام يستقيم بدونها أن يقول (وَالاسْتِطَاعَةُ الَّتِي يَجِبُ بِهَا الْفِعْلُ فهي مَعَ الفِعْلِ) هو يريد الطحاوي أن يقول: إن الفعل لا يمكن أن يكون إلا بالقدرة والإرادة وفعل الله جل وعلا الذي فيه المشيئة وفيه التوفيق والإعانة وفيه دفع المعارض إلى آخره من المسائل.

... هذا أمر خارج هذا فعل الله جل وعلا، تنظر الآن فيه شيء ظاهر أن العبد يملكه وهو قدرته وإرادته لكن فيه شيء ما يملكه، وهو دفع المعارض، واحد ركب طيارة جديدة من أحسن الطائرات جديدة سليمة ما طار عليها وكل أجهزتها سليمة وإلى آخره وهي طَايْرة جاءتها زوبعة واحترقت أو ضربت في الأرض إلى آخره فتحطمت أو جاءتها طيارة ثانية وهو ما يدري جاءت طيارة وضربتها هذا من جهة من؟ ليس من جهة العبد.

<u>المسألة الثالثة والأخيرة</u>: -أهم المسائل هنا- الاستطاعة التي هي قبل الفعل كما ذكر في مناط التكليف الأمر والنهي، والاستطاعة التي مع الفعل ولم يذكر هي مناط الثواب والعقاب.

والاستطاعة التي قبل الفعل من جهة السلامة ومن جهة البلوغ مثلا واليقظة إلى آخره من جميع الأسباب، هذه تتعلق بها الأوامر والنواهي وهي التي يتكلم عليها الفقهاء.

أما التي مع الفعل وهي المنوط بها الثواب والعقاب، فمعلوم أن فعل العبد -كما ذكرنا- لم يستقل بتحصيل النتيجة، وبالتالي فالثواب -إذن- لم يستقل العبد بتحصيل أسبابه، ولهذا فتقول: إذن إن إثابة الله جل وعلا لعبده هو منة من الله على عبده، لم؟ لأن أصل تحقيق الفعل لم يكن مجردا باختيار العبد؛ بل هناك أمر زائد وهو منة الله وفضله على العبد وإعانته عليه.

لهذا سألني أحد الإخوان الأسبوع الماضي سؤالا متعلق بهذا المبحث وهو أن رضا الله جل وعلا عن العبد وإثابته للعبد هو نتيجة لشيء فعله الله جل وعلا وهو هداية العبد لأن يفعل، ولهذا المؤمن الصالح كلما زاد علما علم أنه ليس منه شيء وليس إليه شيء، مثل ما كان يقول ابن تيمية: اللهم ليس مني شيء ولا في شيء ولا إلي شيء؛ لكن مع ذلك ليس مجبورا وهو ينظر إلى أنه يختار وعنده قدرة ويعرف أنه محاسب؛ لكن إن أعانه الله جل وعلا ووفقه على الفعل وصار من أهل الطاعة، فإنه يعلم أنه بسبب أحدثه الله جل وعلا له وهداه إليه، وهذا معنى نصوص الهداية في القرآن، ليس معنى نصوص الهداية ونصوص القدر السابق، أنها إجبار على العبد وإنما معناها أن الله هيأ لهذا العبد الأسباب التي تعينه على تحصيل المراد، وأعانه عليها، وهذا هو تفسير أهل السنة للتوفيق.

في المقابل من جهة العاصي فإن الله جل وعلا منعه أسباب الهدى لماذا منعه؟ لأمر يرجع إلى نفسه وفعله؛ لأنه كما أعطى ذاك بسبب فإنه منع هذا بسبب وهو أنه رغب في هواه وترك التخلي من هواه ومن شهوته، ولهذا قال جل وعلا في وصف الكفار ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ وقال جل وعلا في الآية الأخرى في سورة الجاثية ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ﴾ أضله الله على علم.

إذن فالذي أعطي أعين، والذي حرم عومل بسبب فعله هو ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾

فإذن نظر المعتزلة في المسألة وهي أن الذي أعطي والذي منع إنما من أنفسهم لم يعط الله هذا ولم يمنع هذا، هذا في الواقع نظر منهم إلى الظلم والعدل فيما يحكّمون فيه فعل العبد، مثل أن هذا يعطي ولده هذا ويمنع هذا ويقول لهذا تزوج وهذا ما تزوج، هذا فيه تفريق لأنه أعطي هذا ومنع هذا؛ لكن هنا الإعطاء صار للجميع، أين الإعطاء الذي صار للجميع؟ هو ما قبل الفعل وهو الاستطاعة المثبتة، لم يكلف الله جل وعلا المجنون الكافر ورفع التكليف عن المجنون المؤمن، الجميع سواء هذا تكليف واستطاعة قبل الفعل؛ لكن الاستطاعة التي مع الفعل التي مع الفعل ينتج عنها الفعل، فأعين هذا بسبب وحرم ذاك بسبب، ولو أن الكافر أو الذي قد ضل لو أنه سلك سبيل الهدى ورغب بإرادته لأعانه الله جل وعلا ووفقه؛ لكن كما قال جل وعلا في وصفهم ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ ويمثل هذا قول أبي جهل قال: حتى إذا تنازعنا نحن وبنو هاشم الشرف وكنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يأتيه الوحي من السماء وليس منكم نبي، والله لا نؤمن به أبدا. هنا دخل الهوى ، دخل الشهوة، ودخلت الدنيا فصدت.

فإذن تحقيق القول في المسألة هنا أن سبب ضلال المعتزلة في باب الاستطاعة وباب القدر في هذه أنهم جعلوا الظلم واحدا واضح؟ جعلوا هذا وهذا متساويين في القدرة في الآلات، فلهذا نفوا خلق الله جل وعلا للأفعال، وقالوا العبد يخلق فعل نفسه لأجل أن لا ينتج عنها أن الله ظلم فأدخل الجنة هذا وأدخل النار ذلك.

ونظر أهل السنة أن الله جل وعلا ساوى بين الناس في التكليف في الآلات في الاستطاعة التي هي قبل الفعل، أما الاستطاعة التي مع الفعل لا يحدث الفعل إلا بأشياء الله سبحانه وتعالى أعان هذا بأسباب، ومنع هذا بأسباب، وهو سبحانه وتعالى الحكم العدل في هذا كله.

الجملة التي بعدها قال رحمه الله (وَأَفْعَالُ الْعِبَادِ خَلْقُ اللَّهِ، وَكَسْبٌ مِنَ الْعِبَادِ) يريد أن فعل العبد ليس مخلوقا له بل الله جل وعلا هو الذي خلق فعل العبد، وهذا يعني أن العبد يفعل ولا ينفى عنه الفعل؛ بل هو يفعل ويعمل، وأفعاله منه صدرت، وهو الذي فعلها وهو الذي اختارها، وهو الذي أنتجها بإرادته وقدرته، وأما نتيجة الفعل؛ يعني مع اجتماع الأسباب والقدرة والإرادة إلى آخره، فالله جل وعلا هو الذي خلق الفعل، وهذا يخالف مذهب القدرية الذين يقولون إن العبد يخلق فعل نفسه.

ونذكر عدة مسائل تفصيلية:

المسألة الأولى: خلْق الله جل وعلا لأفعال العباد اختلف الناس فيه على أقوال ثلاثة:

القول الأول: هو قول أهل الحق والهدى هو أن الله جل وعلا خلق العبد وخلق عمله أيضا، أعمال العبد من الخير والشر من الحسنات والسيئات هي خلق من الله جل وعلا؛ لأنه لا يحدث في ملك الله شيء إلا وهو خالقه سبحانه وتعالى.

القول الثاني: قول المعتزلة بأن الله جل وعلا لا يخلق فعل المكلفين أما غير المكلف فهو خالق كل شيء أما فعل المكلف فلا يخلقه سبحانه وتعالى؛ بل العبد هو الذي يخلق فعل نفسه، ويستدلون لذلك بأدلة عقلية واضحة على مذهبهم، وأدلة نقلية محتملة، أما الأدلة العقلية فهم يقولون: إن الله لا يوصف بأن الله يخلق فعل العبد لسببين:

الأول: أن فعل العبد فيه الأشياء المشينة فيه الكفر وفيه الزنا وفيه السرقة وفيه القتل وفيه إلى آخره، ولو قيل أن أهل هو الذي يخلق هذه الأشياء لصار نسبة للأشياء السيئة إلى الله وهو منزه عنها.

والسبب الثاني: أن خلق الفعل من الله يقتضي التفريق بين المكلفين، هذا خلق فعل طاعته فأدخله الجنة، وهذا خلق فعل معصيته فأدخله النار، وهذا ظلم لأنه لم يساوي بينهم في خلقه وفعله.

والمذهب الثالث: قول الجبرية بأن العبد لا يخلق فعل نفسه، بل الله يخلق فعله وهو ليس له فعل حقيقة، وليس له تصرف حقيقة، ولا كسب حقيقة، وإنما هذه أمور مجازية، وهو فعل العبد وفي الحقيقة فعل الله جل وعلا لكن أضيف للعبد اقترانا ولم يضف إليه حقيقة، وأخرجوا لفظ الكسب كما سيأتي وعللوا به.

المسألة الثانية: قول أهل السنة إن العبد فعله مخلوق لله جل وعلا استدلوا له بأدلة نقلية وبأدلة عقلية:

أما الأدلة النقلية فقوله تعالى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وهذا عموم؛ لأن كلمة ﴿كُلِّ﴾ في الأصول من الألفاظ الظاهرة في العموم، وهي في عموم كل شيء بحسبه، فهنا لم يدخل في ذلك وصف الله جل وعلا صفات الرب سبحانه وتعالى، يعني الله جل وعلا وذاته وصفاته لن تدخل لأنه سبحانه ليس بمخلوق بذاته وصفاته وأفعاله جل جلاله؛ لأن المخلوق حادث والله جل وعلا متتره عن أن يكون حادثا بل هو جل وعلا هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

ويستدل أيضا له بقوله تعالى بقصة إبراهيم ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ والعلماء يبحثون كلمة ﴿مَا﴾ هنا ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾ هل ﴿مَا﴾ هنا مصدرية أو موصولة بمعنى الذي؟

فقالت طائفة ﴿مَا﴾هنا مصدرية فيكون المعنى: والله خلقكم وعملكم. فعند هؤلاء واضح الاستدلال بأنّ العمل مخلوق لله جل وعلا.

وقال آخرون وهم أحظى بالتحقيق أن ﴿مَا﴾ هنا ليست مصدرية بل بمعنى الذي فتقرير الآية: والله خلقكم والذي تعملون.

فمن قال إنها مصدرية وليست موصولة ففيها ضعف من جهة أنه احتج عليهم في عبادتهم لنا نُحت فقال جل وعلا في قول إبراهيم في سورة الصافات عليه الصلاة والسلام ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ(٩٥)وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ فإذا كانت مصدرية صار المعنى: والله خلقكم وعملكم، وعملهم إيش؟ النحت فيصير معنى الكلام والله خلقكم ونحتكم وهم لم يعبدوا النحت إنما عبدوا المنحوت.

والقول الثاني إنها موصولة أوضح في الاستدلال وموافق لقصة إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ يعني والذي تعملون، والاستدلال على هذا واضح وهو موافق للسياق.

وتقدير ﴿مَا﴾ بمعنى الذي أفاد فائدتين:

الفائدة الأولى: أنه موافق لقوله ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ والذي يعملون هو ما ينحتون وهي الأصنام؛ يعني يقول أن الله خلقكم وخلق الأصنام التي تعلمونها واضح؟

الثاني: أنه في إثبات هذا إثبات أن الأصنام هذه التي عملوها أنها مخلوقة أيضا؛ لأنهم مخلوقون قال ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ﴾ وخلقكهم يشمل خلق ذواتهم وخلق تصرفاتهم، فرجع الأمر إلى أن هذه الأصنام التي تعملونها مخلوقة لله، وأيضا هي عملكم الذي هو مخلوق لأنكم مخلوقون، فتحصّل من هذا القول أنه مناسب للسياق، ويشمل خلق الأصنام والاحتجاج عليهم بعبادتها؛ يعني في عدم عبادتها، وكذلك فعلهم لذلك.

أما الدليل العقلي فهو أن الفعل لا يكون مثل ما ذكرنا إلا بقدرة وإرادة، وقدرة العبد لم يخلقها هو وإنما خلقها الله، والإرادة نفسها وجودها في العبد لم يخلقها هو وإنما خلقها الله، ثم الثالث وهو مشيئة الله، هذه الثلاث يحصل بها الفعل والأول والثاني مخلوقة لله جل وعلا والثالث هو فعل الله جل وعلا مشيئته صفته سبحانه وتعالى.

فإذن ما ينتج عنها فإذن يكون مخلوقا، فإذا كان عمل حصل بقدرة وإرادة، القدرة مخلوقة والإرادة مخلوقة فإذن العمل مخلوق، وهذا استدلال عقلي صحيح وهو موافق للأدلة.

أما كلام المعتزلة والرد عليهم فله مكان آخر لأن المقام يضيق عن بسطه.

آخر جملة (وَكَسْبٌ مِنَ الْعِبَادِ)، قوله (وَكَسْبٌ مِنَ الْعِبَادِ) الكسب هذا.

المسألة الثالثة: قوله (كَسْبٌ مِنَ الْعِبَادِ) الكسب من الألفاظ التي جاءت في الكتاب والسنة.

فأضيف الكسب إلى القلب فقال جل وعلا ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾

وأضيف الكسب إلى العبد فقال جل وعلا ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنْ الْأَرْضِ﴾

وأضيف للتكليف أيضا في قوله ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾.

وتفسيره في الآيات أن يقال: كسب القلب هو عمله وهو قصده وإرادته، إذن عمل القلب هو قصده وإرادته وتوجهه وعزمه إلى آخره، في اليمين ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ يعني بما قصدتم أن توقعوه يمينا، ولهذا في الآية الأخرى في المائدة قال ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ الآية.

أما كسب العمل ﴿مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ يعني من طيبات ما تموّلتم من الأموال ومن التجارات وما أُخرج لكم من الأرض نتيجة لعملكم.

أما الكسب الذي هو نتيجة التكليف ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ الكسب هنا بمعنى العمل، ولهذا في الآية قال ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ وفي الآية الأخرى سورة قال ﴿وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾

فإذن كسبت وعملت تنوع في القرآن الكسب الذي هو نتيجة التكليف هو العمل؛ لكن قيل عنه كسب تفريقا ما بينه وما بين الاكتساب؛ لأن الله جل وعلا لما ذكر التكليف في آية البقرة قال ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ ليبيّن جل وعلا أن عمل العمل الصالح كسب سهل يمكن أن يعمله بدون كُلفة منه ومشقة عليه، أما عمل السيئات التي عليه فيعملها بكُلفة منه ومخالفة وزيادة اعتمال وتصرّف في مخالفة ما تأمره به فطرته، لهذا قالوا: زاد المبنى في اكتسبت لأنه يحتاج إلى جهد منه ومشقة بخلاف العمل الصالح فإنه يُقبل عليه بنفسه.

فإذن العمل هو الكسب، وهذا هو تفسير أهل السنة والجماعة للكسب على ما دلّت عليه الآيات.

وأما الآخرون من الفرق الجبرية والقدرية ففسروا الكسب بتفسيرات أخر.

القدرية فإنه قالوا: الكسب هو خلق العبد لفعله؛ لأنه يوافق لمعتقدهم في ذلك.

والجبرية الذين هم الأشاعرة في هذا الباب فأخرجوا للكسب مصطلحا جديدا غير ما دل عليه الكتاب والسنة، وقد ذكرته لكم عدة مرات في أن الكسب عندهم هو اقتران الفعل لفعل الله جل وعلا، اقتران ما يحدثه العبد بفعل الله جل وعلا، فعندهم أن الفعل حقيقة هو فعل الله، والعبد حصل له العمل؛ لكن النتيجة هي الكسب، فالعبد في الظاهر مختار، فالعبد في الظاهر يعمل، العبد في الظاهر يحصل ما يريد؛ لكنه في الباطن مفعول به.

والكسب هذا عندهم مما اختلفوا فيه على أقوال كثيرة جدا، المقصود من الكلام أن الكسب عندهم عند الجبرية عند الأشاعرة ما يفسَّر بتفسير صحيح، وهو من الألفاظ المبتدعة التي ضلوا بسببها في باب القدر أحدثه الأشعري ولم يفسّره بتفسير صحيح، وأصحابه أيضا لم يفسروه بتفسير صحيح إلا بدعوى الاقتران.

إذا تبين هذا، فإذن حقيقة الكسب الذي أثبته الطحاوي هنا بقوله (خَلْقُ الله، وَكَسْبٌ مِنَ العِبادِ) نحمله على قول أهل السنة والجماعة، مع أنه يمكن أن يحمل على قول الأشاعرة والماتريدية في ذلك، والأولى أن يحمل على الأصل وهو ما يوافق القرآن والسنة؛ لأنه هو في جل عقيدته يوافق طريقة أهل السنة والحديث.

كان بودي أن أذكر تفصيل أكثر؛ لكن على كل حال لها إن شاء الله موضع آخر، أو مناسبة أخرى.

وَلَمْ يُكَلِّفْهُمُ اللَّهُ تَعالَى إِلَّا مَا يُطِيقُونَ، وَلَا يُطِيقُونَ إِلَّا مَا كَلَّفَهُمْ، وَهُوَ تَفْسِيرُ: "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّه". نَقُولُ: لَا حِيلَةَ لِأَحَد، وَلَا حَرَكَةَ لِأَحَد، وَلَا تَحَوُّلَ لِأَحَد عَنْ مَعْصِيَة اللَّه إِلَّا بِمَعُونَة اللَّه، وَلَا قُوَّةَ لِأَحَد عَلَى إِقَامَة طَاعَة اللَّه وَالثَّبَات عَلَيْهَا إِلَّا بِتَوْفِيقِ اللَّه.

وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بِمَشِيئَة اللَّه تَعَالَى وَعِلْمه وَقَضَائه وَقَدَره، غَلَبَتْ مَشِيئَتُه الْمَشِيئَات كُلَّهَا، وَغَلَبَ قَضَاؤُه الْحِيَلَ كُلَّهَا، يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ أَبَدًا، تَقَدَّسَ عَنْ كُلِّ سُوءٍ وَحَيْنٍ، وَتَنَزَّهَ عَنْ كُلِّ عَيْبٍ وَشَيْنٍ: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾

[الشرح]

وفي هذه الجملة مسائل:

المسألة الأولى: قوله (وَلَمْ يُكَلِّفْهُمُ) التكليف جاء في نصوص الكتاب والسنة كقوله ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، ويصحّ أن يقال على هذا عن العبادات الشرعية أنها تكليف لأجل هذه الآية، فالأوامر والنواهي فيما يجب الإيمان به وفيما يجب عمله ويجب تركه ونحو ذلك، هذا تكليف، فالتكليف سائغ أن يقال عن التكاليف الشرعية يعني عن الأوامر الشرعية إنها تكاليف لا بمعنى أنّها فوق الطاقة أو أنها غير مرغوب فيها؛ لكن تمشيا مع قول الله جل وعلا ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

المسألة الثانية: قوله (إِلَّا مَا يُطِيقُونَ)

يكون عدم تكليف ما لا يطاق فيه التفصيل بأنه جل وعلا لا يكِّف الفرد المؤمن فوق طاقته، وهذا يعني أن إطلاق الكلمة (لا يكلف الله جل وعلا بما لا يُطاق) يعني في جهتين:

الجهة الأولى: في أصل التشريع فهو جل وعلا الأعلم بخلقه.

والجهة الثانية: في التشريع المتوجه إلى الفرد يعينه، فإنه جل وعلا لا يكلف المسلم المعين بما لا يطيق، وقد يكون ما لا يطيقه فلان يطيقه الآخر.

المسألة الثالثة: قوله (وَلَا يُطِيقُونَ إِلَّا مَا كَلَّفَهُمْ) هذه العبارة أدخلها هنا لأجل تتمة الكلام السّابق في أنّ العبد لا يطيق أكثر مما أمر به، وهو أراد بذلك أنّ الأصل في الإنسان التّعبد وأنه عبد لله جل وعلا، وأن الملائكة لما كانت تطيق كذا وكذا من الأعمال والعبادات جعلهم الله جل وعلا يقومون بذلك أمرا لا اختيارا، والإنسان بحكم أنه عبد لله جل وعلا، ومربوب ومكلف، فإنه يجب عليه أن يمضي عمره وجميع وقته في طاعة الله جل وعلا.

فنظر إلى هذا -يعني نظر إلى جانب العبودية- وقال: إن العباد لا يطيقون إلا ما كلفهم. ويعني به أصل التشريع وجملة الشريعة، في أن الناس لا يطيقون أكثر من هذا التعبد.

وكأنه نظر إلى قصة فرض الصلاة أيضا وما جاء من التردّد أو الحديث بيت موسى عليه السلام وبين النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ حتى خففت إلى خمس صلوات.

وكأنه نظر أيضا إلى جهة ثالثة وهي أن (لَا يُطِيقُونَ) هنا لمعنى أنه سبحانه لم يجعل عليهم شيئا في فعله بالنسبة لهم تكليف فوق ما كُلفوا به؛ يعني أن نفس التشريع هو موافق لما كُلّفوا به من جهة الأصل العام فيتفق جهة الفرد مع جهة التشريع ويدخل في ذلك حينئذ معنى التوفيق.

وهذا التوجيه الذي ذكرته لك من باب حمل كلام الطحاوي رحمه الله على موافقة كلام أهل السنة والقُرب من كلامهم، وإلا ففي الحقيقة فإن الكلام هذا مشكل، وقد ردّ عليه جمع من العلماء ومن الشّراح.

ولهذا نقول: إن هذا التخريج الذي ذكرنه وهذا التوجيه من باب إحسان الظن وتوجيه كلام العلماء بما يتفق مع الأصول لا بما يخالفها ما وجد إلى ذلك سبيل، وإلا فإن العبارة ليست بصحيحة وهي موافقة لبعض كلام أهل البدع من القدرية ونحوهم؛ في أن العبد لا يسعه ولا يقدر إلا على ما كُلِّف به أكثر من ذلك لا يستطيع، وأنه لا يطيق إلا ما كُلِّف ولو كلف بأكثر لما استطاع، وهذا بالنظر منهم إلا أن الاستطاعة تكون مع الفعل، ولا يُدخلون سلامة الآلات وما يكون قبل الفعل في ذلك كما فصلنا لكم فيما سبق.

ولهذا نقول: إن الأولى بل الصواب أن لا تُستعمل هذه الكلمة؛ لأنها مخالفة لما دلت عليه النصوص من الكتاب والسنة في أن الله جل وعلا خفّف عن العباد،

فإذن هذه الجملة (وَلَا يُطِيقُونَ إِلَّا مَا كَلَّفَهُمْ) ظاهرها غير صحيح، وإن كان إحسان الظن بالمؤلف يمكن معها أن تُحمل بتَكَلُّف على محمل صحيح.

قال بعدها (وَهُوَ تَفْسِيرُ: "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ") وفي هذه الجملة إلى آخرها يعني في تفسير الكلمة مسائل:

<u>المسألة الأولى</u>: كلمة ("لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ")

قال المؤلف رحمه الله في تفسيرها (نَقُولُ: لَا حِيلَةَ لِأَحَد، وَلَا حَرَكَةَ لِأَحَد، وَلَا تَحَوُّلَ لِأَحَدٍ عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِلَّا بِمَعُونَةِ اللَّهِ، وَلَا قُوَّةَ لِأَحَد عَلَى إِقَامَةِ طَاعَةِ اللَّهِ وَالثَّبَاتِ عَلَيْهَا إِلَّا بِتَوْفِيقِ اللَّهِ.)

فتلحظ هنا أن هذا التفسير أنه خصّ من معنى هذه الكلمة الانتقال من المعصية من الطاعة والتوفيق

للطاعات، وهذا هو الذي يناسب المقام في ذكر القدر؛ لأن المخالفين في القدر –أعني بهم القدرية– ظنوا أن المرء هو الذي يحصّل الطاعة بنفسه وأن الله جل وعلا أعطاه الأسباب إلى آخره فهو القادر على تحصيل الطاعة والهداية لكنه لم يفعل ذلك، وهذا خلاف ما دلّت عليه هذه الكلمة فضلا عن مخالفته لأصول كثيرة.

وتحت هذا التفسير مسائل:

الأولى: أن تحوّل المرء عن المعصية إلى الطاعة والقوة على الطاعة لا يكون إلا بتوفيق الله جل وعلا، والتوفيق لفظ شرعي جاء في النصوص كما في قوله جل وعلا ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾، ويقابله الخذلان.

المسألة الثانية: معنى التوفيق والخذلان عند أهل السنة، التوفيق الذي ذكره هنا يقول (وَلَا تَحَوُّلَ لِأَحَدٍ [عَنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ] إِلَّا بِمَعُونَةِ اللَّهِ، وَلَا قُوَّةَ لِأَحَدٍ عَلَى إِقَامَةِ طَاعَةِ اللَّهِ وَالثَّبَاتِ عَلَيْهَا إِلَّا بِتَوْفِيقِ اللَّهِ.) التوفيق هو إعانة خاصة من الله جل وعلا للعبد بها يضعف أثر النفس والشيطان ويقوى الرغبة في الطاعة، وإلا فالعبد لو وكل إلى نفسه لغلبته نفسه الأمّارة بالسوء والشيطان، وهذا يحس به المرء من نفسه فإنه يرى أن هناك قدرا زائدا من الإعانة على الخير زائد على اختياره، فهو يختار ويتوجه لكن يحس أن هناك مددا مدّه الله جل وعلا يقويه على الخير فيما يتّجه إليه من الخير.

فالتوفيق فيه معنى الهداية والإعانة الخاصة.

ويقابله الخذلان وهو سلب العبد الإعانة التي تقويه على نفسه والشيطان، نعوذ بالله من الخذلان؛ يعني نعوذ بالله من أن نُسلب الإعانة على أنفسنا وعلى كيد الشيطان.

وأما تفسير التوفيق والخذلان عند الأشاعرة، ويحسن التنبيه عليه لأنه أكثر ما تجد في كتب التفسير وكتب شروح الأحاديث، وخاصة تفسير القرطبي وتفسير أبي السعود والرازي وأشباه هذه التفاسير، وشروح الأحاديث كشروح النووي والقاضي عياض وابن العربي ونحو ذلك من شروح الأحاديث، فإن أكثر ما تجد تفسير التوفيق والخذلان وتفسيره عند الأشاعرة، ولهذا ينبغي العناية بهذا الموضع لصلته بالقدر.

عندهم التوفيق خلق القدرة على الطاعة؛ يعني جعلوا التوفيق هو القدرة.

والخذلان هو عدم خلق القدرة على الطاعة.

يعني إقدار الله جل وعلا العبد على الطاعة هذا توفيق، وعدم إقدار الله جل وعلا العبد على الطاعة هذا خذلان، وهذا كما هو ظاهر لك في خلل كبير لأنه جعل التوفيق إقدارا، وجعل الخذلان سلبا للقدرة، وهذا فيه نوع قوة لاحتجاج المعتزلة على الجبرية في معنى التوفيق والخذلان.

تفسير أهل السنة وسط في أن التوفيق زائد على الإِقْدار، فالله جل وعلا أقدر العبد على الطاعة بمعنى جعل له سبيلا إلى فعلها وأعطاه الآلات وأعطاه القوة ليفعل؛ ولكن لن يفعل هو إلا بإعانة خاصة؛ لأن نفسه الأمارة بالسوء تحضه على عدم الفعل عدم العبادة، وهذا يلحظه كل مسلم من نفسه فإنه يريد أن يتوجه إلى الصلاة ويأتيه نوع تثاقل يريد أن يقوم بنوع من العلم والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويصيب نفسه نوع من التثاقل، وهذا من الشيطان ومن النفس الأمارة بالسوء، فإذا منحه الله التوفيق وأعانه على أن يتعبد أعانه على أن يقول ما يقول بموافقة للشرع هذا توفيق وإعانة خاصة يمنحها الله جل وعلا من يشاء من عابده .

المسألة الثالثة والأخيرة: أن معرفة العبد المؤمن بحقيقة هذه الكلمة ومعنى توفيق الله جل وعلا ومعنى الخذلان يُوجب له أن ينطرح دائما بين يدي ربه جل وعلا متبرئا من نفسه ومن حولها وقوتها ومن أن لا يكله الله إلى نفسه طرفة عين،

قال بعد ذلك (وَكُلُّ شَيْءٍ يَجْرِي بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدَرِهِ، غَلَبَتْ مَشِيئَتُهُ الْمَشِيئَاتِ كُلَّهَا، وَغَلَبَ قَضَاؤُهُ الْحِيَلَ كُلَّهَا، يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ أَبَدًا، تَقَدَّسَ عَنْ كُلِّ سُوءٍ وَحَيْنٍ، وَتَنَزَّهَ عَنْ كُلِّ عَيْبٍ وَشَيْنٍ: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ يريد رحمه الله بهذا أن يقرِّر معتقد أهل السنة والجماعة أنّه ما من شيء يحدث إلا وهو بمشيئة الله وعلمه وقضائه جل وعلا وقدَرِه، وأن الأمور لا تستأنف لا يعلمها الله جل وعلا إلا بعد وقوعها، كلا وحاشا، وإنما تقع على وفق تقدير الله جل ووعلا لها في الأزل؛ يعني علمه جل وعلا بها، وكتابته لها في اللوح المحفوظ قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وأنه سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وفي هذه الجملة ذكر مراتب الإيمان بالقدر المعروفة.

وها هنا مسائل:

المسألة الأولى: تفصيل الكلام على مراتب القدر، هنا لم ينصَّ عليه، والشارح أيضا لم يتعرض له في هذا الموطن

المسألة الثانية: ذكر هنا الظلم فقال (يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ أَبَدًا) ولفظ الظلم من الألفاظ التي أدخلها هنا لأن الفِرَق الضالة تكلمت فيها، فالمعتزلة لهم كلام في الظلم، والجبرية لهم كلام في الظلم، وأهل السنة والجماعة أتباع السلف الصالح وسط بين الفئتي.

فالظلم عند المعتزلة في حق الله جل وعلا هو الظلم في حق الإنسان، فما يفعله الإنسان ويكون ظلما منه إذا نُسب إلى الله جل وعلا فإنه ظلم، فقاسوا الظلم الذي يضاف إلى الله جل وعلا بالظلم الذي يقع من الإنسان، فعندهم الظلم واحد، سواء أكان في المخلوق أم في الخالق، ضابطه واحد، وتعريفه واحد، وما يتره الله جل وعلا عنه من الظلم، هو ما لا يليق بالإنسان أن يفعله.

وأما المتكلمون والأشاعرة ونحو هؤلاء فإن الظلم عندهم هو الامتناع عن القدرة، وعندهم قدرة الرّب جل وعلا متعلقة بما لا يشاؤه سبحانه في تعلُّقها الأزلي وفي تعلقها الصُّلُوحي -على حد كلماتهم لا ينشغل ذهنك بها-، فعندهم القدرة متعلقة بما يشاؤه سبحانه، فما لا يشاؤه غير مقدور، فمعنى ذلك: الممتنع عن القدرة بتفسير الظلم هو الممتنع في حق الله جل وعلا عما لم يشأه جل وعلا، فعند المتكلمين -والأحسن طائفة من المتكلمين لأنها ليست موضع اتفاق بين المتكلمين والأشاعرة ثم خلاف بينهم وإن كان قليلا- عندهم الظلم هو الامتناع أو ما يمتنع أو ما هو ممتنع من القدرة، فما هو ممنوع ممتنع في قدرة الرب جل وعلا هو الذي لو فعله لكان ظلما.

لكن هذا كما ترى تحصيل حاصل، فإنه الله جل وعلا إن كان لم يفعل فيكون عدم ظلمه في أنه جل وعلا لا يفعل الأشياء؛ لأنه لا يظلم أحدا، فلو فعل شيئا لا يدخل في قدرته -بحسب كلامهم- يكون ظلما، وهذا تفسير لا حاصل تحته لأن القدرة شيء والظلم شيء آخر.

فالظلم إذن في تفسيرهم تفسير طائفة من المتكلمين والأشاعرة ومن نحا نحوهم يرجع إلى الممتنع في صفة القدرة في الله جل وعلا، فرجع إلى أن الممتنع في مشيئة الله جل وعلا لو فعله لكان ظلما؛ لأنه عندهم الأفعال غير معللة، وحكمة الله جل وعلا غير مرتبطة بالعلل والأسباب في بحث يطول ذكره هنا.

وأما تفسير أهل السنة والجماعة والأئمة الذي دلّت عليه النصوص فهو أنّ الظلم هو وضع الأشياء في غير موضعها اللائق بها، الموافق للحكمة منه جل وعلا، والظلم بالتالي يكون غير مرتبط بالقدرة وغير مقيص على أفعال الإنسان؛ بل هو سبحانه متره عن الظلم وقد حرمه على نفسه.

مما يتصل أيضا بكلام المتكلمين والأشاعرة أن الظلم عندهم لا يكون؛ بل عند المعتزلة لا يكون إلا من مأمور ومنهي؛ يعني أن حقيقة الظلم تكون فقط ممن يؤمر ويُنهى ويوردون الآيات في ذلك، ويقولون أن الآيات كلها دالة على أن الظلم إنما يكون في حق من أمر فلم يفعل ونهي ففعل وهم المكلفون، ولذلك ينفون عن الله جل وعلا حقيقة الظّلم لأجل أنه غير مأمور وغير منهي، ويردّون الأحاديث التي فيها تحريم الظلم على الله جل وعلا ونحو ذلك.

نقول: نضرب مثالا على ذلك في حديثين:

أما الحديث الأول فقوله عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ فيما رواه مسلم في الصحيح حديث أبي ذر المعروف «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا» وهذا يدل عل ى أن الله حرم الظلم على نفسه، فلو كان الظلم على تفسير أولئك لا يقع إلا من مأمور ومنه ي، فكي ف يكون تحريمه على الله جل وعلا؟ يكون تحريمه تحصيل حاصل لا معنى له، ولو ك ان الظل م ه و الامتناع عن القدرة عن القدرة لكان أيضا إضافته إلى الله تحريم الظلم ليس له معنى.

فإذن تحريم الظلم «حرّمت الظلم على نفسي» يعني جعلت وضع الأشياء في غير موضعها المواف ق للحكمة جعلته محرما على نفسي، وحرمت عليكم أن تظالموا.

والحديث الثاني وقوله عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ فيما رواه أبو داوود وغيره وصححه بعض العلماء قال عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ «لو أن الله عذب أهل سمواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غ ير ظ الم له م» الحديث.

يعني أن أهل السموات والأرض لو عذبهم الله جل وعلا لعذبهم وهو غير ظالم لهم، المعتزلة يردُّون هذه الأحاديث أصلا، والأشاعرة يجوزون أن يعذب الله جل وعلا الناس من غير سبب؛ لأنه م لا حكمة عندهم ولا تعليل لأفعال الله يفعل ما يشاء بدون علة وبدون سبب، ومنها أخذ ص احب السفارينية في قوله في منظومته السَّفاريني:

وجائز أن يعذب الورى　　　　من غير ما ظلم ولا ذنب جرى

يعني البيت، المهم يقول جائز أن يعذب الورى يعني الله جل وعلا من غير ما ذنب ولا جرم جرى.

هذا الحديث أهل السنة لا يفسّرونه لا بهذا ولا بهذا؛ يل يفسرونه بعظم معرفتهم لربهم جل جلاله وخشيتهم له ومعرفتهم بحقوقه، فيقول أئمة أهل السنة: بأن أهل السموات وأهل الأرض إنما قاموا برحمة الله جل وعلا، فما فيهم حركة ولا حياة ولا شأن إلا وفي كلٍّ منها فضل من الله جل وع لا ورحمة ونعمة أفاضها عليهم بها قامت حياتهم وبها استقاموا، كما قال جل وعلا ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ﴾

فمن حقه جل وعلا على هذا العبد المكلف الذي لا ترمش عينه إلا بنعمة، ولا يأكل إلا بنعمة، ولا يتنفس إلا بنعمة، ولا يتعلم إلا بنعمة، ولا يخطو خطوة إلا بنعمة، ولا ينظر إلا بنعمة، ولا يس مع إلا نعمة، ولا ينكلم إلا بنعمة، ولا يفرح إلا بنعمة، إلى آخر نعم الله جل وعلا التي تحصى ولا تعد، من حقه جل وعلا أن يقابل مع كل نعمة بشكر يقابل تلك النعمة.

فإذن يمضي حياته في شكر الله جل وعلا على الصغير والكبير، هل تسع حياته ذلك؟ بل هل تسع حيات المكلفين ذلك؟ لا تسع ذلك.

ولهذا تأمل مع هذا قول الله جل وعلا لنبيه ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (١) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾

وتأمل قول النبي ﷺ لعائشة لما قام حتى ورمت قدماه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ «أفلا أكون عبدا شكورا» ولن يبلغ جميع ما يستحق الله جل وعلا من الشكر بالعمل؛ بل لابد من الاستغفار والإنابة حتى يكمل شكر العبد لربه جل وعلا.

[الأسئلة]

س٢/ هل الملائكة الموكلة بالإنسان سواء الكتبة أو الحافظون تكون ملازمة للإنسان؟ أم أنهم ينفكون عنه عند دخوله الخلاء؟

وما معنى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾

ج/ أما معنى الآية فقوله ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ فهذا قرب الملائكة لا قرب الرب جل وعلا بذاته سبحانه وتعالى؛ لأن القرب كما هو معلوم نوعان:

قرب عام.

وقرب خاص.

والقرب العام لا يثبت لله جل وعلا قرب عام من جمع خلقه وإنما يثبت القرب الخاص، وما جاء في النصوص من القرب العام مثل هذه الآية ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ فإنما هو قرب الملائكة كما حققه ابن تيمية وابن القيم وجماعة آخرون.

والملائكة أنواع منها ملائكة ملازمة للعبد لا تنفك عنها البتة، ومنها ملائكة تنفك عنها وتفارقه في بعض المواضع أو لبعض الأسباب.

فدخول الخلاء، وجماع الإنسان لأهله، وكون الإنسان يكون جُنبا، وأشباه ذلك مما جاء في الأحاديث، هذا من أسباب أن بعض الملائكة لا يرافقونه ينفكون عنه.

ثم هل الملائكة هذه هي ملائكة الرحمة أم ملائكة الرحمة والكتبة التي تلازم الإنسان؟ خلاف بين أهل العلم، وهل أنهم الحفظة أو الكتبة أو هما معا؟ والصحيح أن الحفظة بخصوصهم هؤلاء ينفكون عن ملازمته وأما الكتبة فإنهم لا ينفكون.

والحفظة يحفظ الله جل وعلا العبد بهم كما قال ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ يعني يحفظونه بأمر الله، فإذا جاء قدر الله خلوا عنه، الله جل وعلا ييسر لهم أسباب الحفظ ما ييسر.

هذا وجه في الجمع بين الأحاديث، وثَم تفصيل آخر نكتفي بهذا، نعم

وَفي دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ وَصَدَقَاتِهِمْ مَنْفَعَةٌ لِلْأَمْوَاتِ.
وَاللَّهُ تَعَالَى يَسْتَجِيبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ.
وَيَمْلِكُ كُلَّ شَيْءٍ وَلَا يَمْلِكُهُ شَيْءٌ، وَلَا غِنَى عَنِ اللَّهِ تَعَالَى طَرْفَةَ عَيْنٍ، وَمَنِ اسْتَغْنَى عَنِ اللَّهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ فَقَدْ كَفَرَ، وَصَارَ مِنْ أَهْلِ الْحَيْنِ.
وَاللَّهُ يَغْضَبُ وَيَرْضَى، لَا كَأَحَدٍ مِنَ الْوَرَى.

[الشرح]

ثم هاهنا مسائل:

الأولى: أن الانتفاع انتفاع الميت بسعي الحي هذا اتفق عليه علماء أهل السنة من الأئمة من أهل الحديث ومن الفقهاء ومن أهل التفسير اتفقوا فيه على نوعين دون خلاف بينهم:

الأول: الدعاء وهو أن الدعاء نافع الدعاء يجيبه الله جل وعلا من الحي للحي ومن الحي للميت.

النوع الثاني مما أجمع عليه علماء السنة أن كل عمل صالح تسبّب فيه الميت في حياته فإنه ينفعه ذلك بعد وفاته،

المسألة الثانية: اختلف العلماء في مسائل العبادات التي لا تدخل في معنى الصدقة المالية،

وهي العبادات البدنية، مثل تلاوة القرآن، ومثل الصلاة، ومثل الصيام والحج فيما فيه من البدن، ونحو ذلك؛ يعني فيما يصل فيه من الثواب هل هو الكل أو البعض، وإن كان الخلاف فيه يعني في الحج ضعيفا.

هذه المسائل التي اختلف فيها وهي العبادات البدنية من أهل العلم من قال تصل ومنهم من قال لا تصل.

فذهب جمهور السلف كما عزاه إليهم ابن تيمية ابن القيم وغير ذلك وعبّروا بـ ـالجمهور وذهـ ـب الإمام أبو حنيفة والإمام أحمد وجماعات من أهل الحديث والأثر بعدهم، ذهبوا إلى أن الميت ينتفـ ـع بما تقرب الحي به إلى ربه وأهدى ثوابه إلى الميت؛ يعني أهدى الحي الثواب إلى الميت.

ويقول في هذا طائفة من العلماء: وأيّ قربة فعلها المسلم وأهدى ثوابها لمسلم حي أو ميت نفعـ ـه ذلك.

والقول الثاني وهو ما ذهب إليه مالك والشافعي وطائفة من العلماء أن الميت لا ينتفع من سـ ـعي الحي بالعبادات البدينة المحضة العبادات التي فيها صلاة مثلا قراءة القرآن الصيام وأشباه ذلـ ـك،

وإنما ينتفع بما كانت عبادة مالية أو دخل فيها المال، وأما غير ذلك فإنه لم تدلَّ الأدلة عن انتفاء ـه فيبقى الباب على عدم الانتفاع.

المسألة الثالثة: في دليل أهل السنة والجماعة على أصل الانتفاع من أدلتهم في ذلك:

قول الله جل وعلا ﴿وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا ‥﴾

ومنه قوله ﷺ «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا ومن ثلاث: صدقة جارية، أو علم ‥».

وفي الصحيح أيضا أن النبي ﷺ جاءه رجل وقال: إن أمي أُفتلتت نفسها –يعني ماتت فجأة– وإنها لو تكلمت لأوصت أو لتصدقت أفينفعها إن تصدقت عنها؟ قال «نعم» .

ونحو ذلك في هذا الباب.

أيضا مما يدخل فيه مع تنوع الأعمال أصل الوقوف؛ يعني أصل الأوقاف فإن الصحابة ما كان منهم أحد له فضل مال إلا و[حدَّث] يعني أوقف –أوقف على نفسه– وهذا مما ينفعه ويدخل في قوله «صدقة جارية».

وأما الذين قالوا إنه لا ينتفع إلا بالعبادة المالية قالوا: إن هذه المسائل منها ما هو مُجمع عليه، وهذه اتفقنا عليها وهي الصورتان الأوليان، ومنها ما هو مختلف فيه وهي العبادات الدنية وهذه لم يأت دليل فيها؛ بل جاء الأثر عن ابن عباس بأنه قال: لا يصل أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد. هذا يدل عن امتناع أن يكون أحد يصلّي عن أحد أو يصوم أحد عن أحد.

وأجتب الأولون عن ذلك بأن الصيام جاء فيه أن الحي يصوم عن الميت إذا كان عليه صيام، كما جاء في الحديث الذي رواه البخاري وغيره «من مات وعليه صوم صام عليه وليه» يعني صوم واجب، وهل الصوم الواجب هو صوم النذر كما في الرواية الأخرى؟ أو كل صيام واجب سواء أكان صيام رمضان الواجب الذي لم يقضه مع إمكانه القضاء، أو صيام الكفارات أو نحو ذلك، خلاف بين أهل العلم؛ ولكنهم قالوا: إن الحي يصوم عن الميت صيام الواجب بدلالة السنة على ذلك.

وأيضا قالوا: إن ما جاءت السنة من الأحوال هذه جاءت جوابا عن أسئلة، النبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ سئل عن الصدقة فأوصى بها، سئل عن الحج فقال «حُج» أو قال «حُجي» ونحو ذلك.

وهذه الأسئلة لا تفيد العموم فلا يفهم من جواب السؤال أنه لا يجوز إلا فيما جاء السؤال والجواب عنه؛ لأن السائل ليس هو المشرع، وإنما جواب النبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ كان بقدر السؤال.

ولهذا كان الأقرب أن يعم ذلك وأن يقال إنما جاء الإذن فيه ما جاء الإذن فيه دلّ على وصول الثواب دون تفريق لأن التفريق ما بين نوع ونوع يحتاج إلى دليل، وهذه المسائل لم يبتدئها الشارع وأذن بكذا وكذا أصلا يعني ابتداء وإنما كان استجابة بأسئلة.

وبين هذا الاستدلال وهذا الاستدلال ذهب المفتون من العلماء إلى أحد هذين القولين من المتقدين والمتأخرين:

فمنهم من يقول بالتعميم كما قال ابن القيم وجمهور السلف والإمام أحمد وأصحابه وابن تيمية وابن القيم وطائفة من أئمة الدعوة رحمهم الله تعالى.

ومنهم من يقول بقول مالك والشافعي لأنه يقتصر على ما ورد دون غيره.

وهذا تجد من يفتي به وهذا تجد من يفتي به.

والأقرب في ذلك هو التفصيل: وهو أن إهداء الثواب غير ابتداء العبادة، ابتداء العبادة هذا عبادة يحتاج إلى دليل يدل على أن المرء ينوب عن غيره عن حي أو ميت في العبادة، فيبتدئ العبادة عن فلان، وهذا لابد فيه من التوفيق لأن الأصل عدمه، وجاء في الإذن في العبادات المالية فينبغي أن يقتصر عليها بل يجب أن يقتصر عليه كما جاء في الأدلة؛ لأنها ابتداء عبادة وابتداء العبادة هذا لابد فيه من دليل؛ لأن الأصل أن أحد لا يعمل عن أحد، لا ينوب أحد عن أحد، وكل إنسان يعمل.

لهذا الصحابة سألوا؛ لأن الأصل متقرر عندهم، سألوا أأحج؟ أنصدق عنها؟ هذا يدل على أن الأصل المستقر هو أن لا ينوب أحد عن أحد في ذلك.

هذه صور وهو أن يبتدئ العبادة يحج لبيك حجا عن فلان عن فلانة هذا ابتدأ العبادة عن فلان أو فلانة، أو اللهم إن هذه الصدقة عن فلان أو عن والدي أو عن والدتي فلانة، فهذا ابتدأ العبادة، فهذه جاءت الأدلة بجوازه.

لكن ابتداء الصلاة يقول: اللهم إن هذه الصلاة عن والدي أو عن والدتي اللهم إن هذا الصيام عن والدي أو عن والدتي، فهذا لم يأتِ به دليل لأنه ابتداء به عبادة، وهذا يدل عليه أثر ابن عباس قال: لا يصلي أحد عن أحد، ولا يصوم أحد عن أحد إلا من مات وعله صيام صام عنه وليّه. فدل على أن الأصل عدم النيابة في هذه العبادات؛ بمعنى أن لا يبتدئها فيجعل العبادة من أوليها معمولة لفلان أو فلانة.

أما الصورة الثانية وهي مختلفة عن الصورة الأولى وهي أن يبتدئ العبادة لنفسه، أن يعمل العمل لنفسه، العمل يصلي لنفسه، يقرأ القرآن لنفسه، يعتمر لنفسه، يصوم عن نفسه، وهكذا في أي

عمل، يذكر الله جل وعلا عن نفسه، ثم إذا فرغ من العبادة قال اللهم اجعل ثواب قراءتي هذه لوالدي لوالدتي، لمن له حق علي، لفلان إلى آخره. فهذا ليس الأصل المنع؛ لأن العبادة وقعت صحيحة، وهو يقول أنّ الأجر إن تقبله الله وثبت الأجر، فإن هذا الثواب إذا استقر لي فإنه مهدىً إلى غيري؛ يعني دعا الله جل وعلا أن يتقبل منه وأن يجعل فلانا أو فلانة شريكين في الثواب.

وهذا التفريق لا ردّ له لا من جهة السنة ولا من جهة كلام السلف الصالح، فإنهم إنما نَهوا عن الابتداء ولم ينهوا أو ينهى الأئمة ولا المعروفين من السلف لم ينهوا عن إهداء الثواب للميت.

وهذا يقتضي أن التفريق أن الابتداء وإهداء الثواب متعين في هذه المسألة، وأن إهداء الثواب بعد الفراغ من العبادة ليس تعبدا وإنما هو محض تفضّل وإحسان، ولهذا أئمة السنة المتحققون بالسنة ورد البدعة ذهبوا إلى جواز إهداء الثواب كالإمام أحمد وابن تيمية وابن القيم وطائفة من أئمة الدعوة كالشيخ محمد بن عبد الوهاب وجماعة.

ومن نهى من أئمة الدعوة فإنه لم يلحظ هذا التفريق في كلام الأئمة لأنهم رأوا إهداء الثواب ولم يرعوا النيابة في أصل العبادة، فقالوا: وأي قربة فعلها المسلم وأهدى ثوابها. فالقربة فعلت وانتهى وأهدى ثوابها لمسلم حي... والأجر يتصرف فيه من حازه على ما يرغب، فإذا أعطى بعض أجره غيره، فإن هذا له ولا أصل يدلّ على المنع من ذلك.

المسألة الرابعة: المبتدعة احتجوا أعني المعتزلة من شابههم احتجوا بحجتين:

أما الأول قالوا يقول الله تعالى ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾

والجواب عن ذلك أن الله جل وعلا في الآية قال ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ﴾ اللام هنا كما هو معروف لام المِلك؛ يعني الإنسان لا يملك إلا سعيه، أما غيره فلا يملك سعي فلان، أحمد لا يملك سعي خالد؛ بل إذا تقرّب خالد إلى ربه بقربة فإن سعيه له، ثواب السعي له هو وليس للآخر، اللام هذه لام الملك.

و المسألة التي ذكروا أن الآية ردّ عليها أو حجة فيها هي أن الآخر ينتفع من سعي الأول، هذا لا تناقض بينها وبين هذه؛ لأن اللام إذا كانت في الملك فالأجر للأول؛ ولكن هو ينفع الثاني بما يتصدق به عليه أو ما ينفعه به.

[الثاني] أما ما احتجوا به من السنة فقالوا النبي ﷺ قال «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث»، فدلَّ على أن العمل ينقطع، وإذا انقطع العمل هذا يعني أنه لا ينتفع بشيء.

والجواب عن ذلك: أن النبي ﷺ قال «انقطع عمله» ولم يقل: انقطع انتفاعه. كما هو صورة المسألة التي نبحثها، ولم يقل أيضا: انقطع عمل غيره له. وإنما قال «انقطع عمله» فعمل الإنسان في دار التكليف انتهت عمله انقطع كما جاء في الحديث، أما عمل غيره وانتفاع هذا بغيره فإنه لم ينقطع.

المسألة الخامسة هنا: هاهنا مسائل تكلّم العلماء في هذا الموضع فيها وهي المتعلقة بقراءة القرآن وإهداء الثواب أو استئجار من يقرأ القرآن على الأموات في المقابر ونحو ذلك، وهذه المسائل واضح أنّ التقرب فيها إلى الله جل وعلا بنفع الميت بالاستئجار أنّ هذا بدعة ولم يأتِ دليل من السنة ولا من فعل السلف على عمله.

ثم الاستئجار وهو دفع المال لفلان ليتعبد لفلان هذا مبطل للعمل في أصله، لم؟ لأن العلم لا يصلح ولا يتقبله الله جل وعلا إلا بالإخلاص، والإخلاص شرط في قَبول العمل، فإذا لم يعمل العمل الصالح لم يصلِّ إلا بمال ولم يصم إلا بمال ولم يقرأ القرآن إلا بأجرة يستأجر عليه، أنا أقرأ لكم السورة بمائة ريال، أقرأ الجزء بألف ريال، ونحو ذلك، فهذا لاشك أنه لم يخلص لله جل وعلا في هذه العبادة، فكيف ينتفع الميت من عبادة لم يخلص لله جل وعلا فيها، وإنما عُملت لأجل عرض من الدنيا.

ولهذا من البدع الوخيمة استئجار قوم عند المقابر يتلون، أو في المآتم يعقد سرادق كبير ويأتون بمن يقرأ القرآن ويقولون ننفع الميت،.

أما لو تبرع أحد وقرأ القرآن لنفسه وبعد القراءة قال اللهم اجعل ثواب قراءتي لفلان فإن هذا جائز على الصحيح كما ذكرنا لك.

فإذن الانتفاع في إهداء الثواب لا يكون بالطرق البدعية التي يعملها المآتم، والذين يستأجرون للقراءة على القبور.

المسألة الأخيرة السادسة: قوله (وَفِي دُعَاءِ الْأَحْيَاءِ وَصَدَقَاتِهِمْ) صدقات هنا يُعنى بها الصدقات المالية خاصة، وعلى القول الصحيح الذي ذكرنا أنها كل شيء فيه صدقة؛ بالمفهوم العام للصدقة، فأمر الإنسان بالمعروف ونهيه عن المنكر والعلم والذكر وقراءة القرآن ونحو ذلك مما يدخل في اسم الصدقة العام وهي النوافل والطاعات التطوعية العامة فإنها تنفع الميت إذا أهدى الثواب لا إذا ابتدأ العبادة كما ذكرنا.

[الأسئلة]

س٢/ بقول كيف يُجاب عن الحصر في قوله ﷺ «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث»؟

ج/ الحصر على بابه؛ لكن عمل غيره لا يدخل في كلمة عمل. فعمله ينقطع عباداته تنقطع إلا هذه الثلاث، وهي الصّدقة الجارية، علم ينتفع به، وولد صالح يدعو له.

فإذن الحصر على بابه والحصر في هذه الأنواع في العمل عمل الميت، أما عمل غيره فلا يدخل في ذلك كما ذكرنا.

سائل: هنا تعليق لبعض الإخوان.

الشيخ: تعليق، اقرأ التعليق.

السائل: بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين: اختلف الناس فيما يقع عليه اسم الإيمان اختلافا كثيرا، فذهب مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي وإسحاق بن راهويه، وسائر أهل الحديث، وأهل المدينة رحمهم الله، وأهل الظاهر، وجماعة من التابعين إلى أنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان. [(١)]

قال: وهو قول المعتزلة أيضا، فإنهم قالوا: الإيمان هو العمل والنطق والاعتقاد. والفارق بينهم وبين السلف أنهم جعلوا الأعمال شرطا في صحته والسلف جعلوها شرطا في كماله. وانظر شرح السنة إلى آخره. [(٢)]

ج/ هذا غلط، التعليق هذا غلط:

أولا ليس هو قول المعتزلة. [(٣)]

ثم أيضا ليس الفرق بين أهل السنة والمعتزلة، أهل السنة لا يرون العمل شرط يرونه ركن لأن ما أدخل في المسمى فهو ركن.

هذا تعليق شعيب؟ نعم، هذا الكلام غلط، هذه أي طبعة، رقم ثلاثة عشر؟ ما هو صحيح؛ تعليقه غلط.

كل تعليقه غلط هو جعل أن قول أهل السنة أن الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان جعله قولا للمعتزلة، وهذا ليس بصحيح، ثم جعل أيضا الأعمال عند السلف شرطا في الكمال، وجعله عند المعتزلة شرطا في صحة الإيمان، هذا أيضا ليس بصحيح، كل تعليقه مبني على فهم الماتريدية في الغالب؛ يعني ينحو منحى الماتريدية في هذه المسألة.

---

(١) هذا تعليق شارح الطحاوية.

(٢) هذا التعليق عليه: أنظر الصفحة ٤٥٩ الجزء الثاني من شرح العقيدة الطحاوية للقاضي أبي العز الحنفي تحقيق وتعليق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرنؤوط طبع مؤسسة الرسالة الطبعة ١٣ سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

(٣) قارن هذا بالقول الرابع في المسألة الأولى على شرحه لـ: (وَالْإِيمَانُ: هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيقُ بِالْجَنَانِ.) من الدرس السادس والثلاثين.

س٤/ يقول: ما يقول الأئمة الأعلام في مخالفي أهل السنة والجماعة في باب الأسماء والصفات من المعطلة والمشبهة وغيرهم، هل هم كفار أم لا؟ وأي نوعي الكفر وقعوا فيه وما سبب ذلك؟ هل لقولهم على الله بغير علم أم لإنكارهم بعض نصوص الوحي أم ماذا؟

وما تأويل الإمام أحمد رحمه الله عندما قال: الواقفة أو المفوّضة أشد ضلالاً من غيرهم أو كما قال؟

ج/ شُوف بعض الأسئلة كأنها أسئلة اختبارات، يعني هل هم كذا وهل..، هل هم كفار أم لا وأي نوعي الكفر وقعوا فيه؟ وما سبب ذلك هل لقولهم على الله بغير علم... على كل حال الإفادة مطلوبة.

الضالون في باب الأسماء والصفات درجات وأقسام، منهم الجهمية ومن شابههم ممن ينفون جميع الأسماء والصفات، إلا صفة الوجود المطلق، وهؤلاء هم الذين اشتد عليهم صوت السلف والأئمة؛ لأنهم ليسوا من الثنتين وسبعين فرقة وإنما هم خارجون أصلا.

فجهم ومن معه لا يعتبرون أصلا في الإسلام، يعني الجهمية الأصليين الذين ينفون جميع صفات الرحمان جلّ وعلا وجميع أسماء الرحمان جلّ وعلا إلا صفة الوجود المطلق، وهؤلاء لا وجود لهم اليوم بادوا في ذلك الوقت، هؤلاء ليسوا من المسلمين.

والفئة الثانية التي أيضاً يُحكم بكفرهم: المشبهة الذين يقولون وجه الله كوجه الإنسان، أو يده كأيدينا، أو عيناه جلّ وعلا كأعيننا أو سمعه كسمعنا، يجعل المماثلة في ذلك في تمام الاتصاف بالصفة، هؤلاء أيضاً المجسمة على هذا النحو والممثلة فإنهم أيضا ليسوا من أهل الإسلام؛ لأنهم شبّهوا الخالق بالمخلوق أو شبهوا المخلوق بالخالق جلّ وعلا.

أما من ليسوا كذلك وإنما هم مبتدعة على درجات في الصفات، منهم المعتزلة ومنهم الأشاعرة والكلابية والماتريدية ومن على هذا النحو، فإن هؤلاء منهم من يُثبت بعض الصفات، منهم من يُثبت سبع صفات أو ثمان أو أكثر أو أقل على خلاف بينهم، فلا يُطلق القول بتكفير الطائفة، ولا يُطلق القول بعدم التكفير أيضاً، وإنما يُقال هؤلاء أهل بدع، وبحسب ما نفى يكون الحكم عليه، ليسوا على باب واحد، لكن الأصل أن من أثبت بعض الصفات وتأوّل في الباقي ونفى أو أوّل فإنه لا يُحكم بكفره، وإنما يُقال هذا من أهل البدع.

لهذا أهل السنة والجماعة لما تكلّموا في المعتزلة وحكموا بكفرهم، يعني بكفر أهل الاعتزال، ذكروا أن ذلك متعلق بالقول بخلق القرآن أو ببعض المسائل الأخرى، أما نفي الصفات أصلا فهو مردود وكفر كما هو عليه الجهمية، أما تأويل الصفات في إثبات بعض أو نفي بعض فلا يُطلق القول بتكفير هذه الفئة.

ومن أهل العلم -من أهل السنة والجماعة- من خصّ مسألة علو الرحمان جلّ وعلا لأجل ظهـور دليلها (علو الذات لرّب جل وعلا)، لأجل ظهور دليلها وقوّة برهانها وعدم وجود مجال للتأويل فيها خصّها بأن من أنكر علو الذات للرب جلّ وعلا فإنه يكفر، لكن الأصل الذي عليه أئمة أهل السنة والجماعة أنهم يستعملون في هذا الباب عبارات الابتداع، البدعة والضلالة والمخالفة وطريقة الخلف وأشباه ذلك.

وليس كل من نفى صفة أو تأولها يعتبر كافراً خارجاً من الدّين، وإنما ذلـك الاتفـاق مخصـوص بالجهمية والمجسمة، وأما المعتزلة ففيهم تفصيل بحسب المسألة التي تُتناول، أما الأشاعرة والماتُريدية والكلابية فلا أعلم أحدًا من أهل السنة أطلق عليهم الكفر.

وَاللهُ تَعالَى يَسْتَجِيبُ الدَّعَوَات، وَيَقْضِي الحَاجَات.

وَيَمْلِكُ كُلَّ شَيْء، وَلاَ يَمْلِكُهُ شَيْءٌ، وَلاَ غِنًى عَنِ اللهِ تَعَالى طَرْفَةَ عَيْنٍ، وَمَنِ اسْتَغْنَى عَنِ اللهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ، فَقَدْ كَفَرَ وَصَارَ مِنْ أَهْلِ الحَيْن.

واللهُ يَغْضَبُ وَيَرْضَى، لاَ كَأَحَدٍ مِنَ الوَرَى.

[الشرح]

وها هنا مسائل:

فالأولى: الله جل ّ وعلا في القرآن ذكر كثيراً إجابته للدعاء ولسؤال وإعطاءه

المسألة الثانية: مخالفة من خالف -ولأجلها أورد الطحاوي هذه الجملة- من غلاة المتصوّفة وطائفة من الفلاسفة، هؤلاء يقولون الدعاء لا حاجة إليه وسؤال الرب جلّ وعلا قضاءَ حاجة العبـد لا حاجة إليه، وعلّلوا ذلك بأمرين:

الأول: أنه سبحانه قدّر الأشياء وجعل لكل أمر سيحصل قدَرا مقدورا، فإذا كان مقدّرا فسـيقع، وإن لم يكن مقدرا قالوا: فلن يقع، فإذاً لا حاجة إلى الدعاء ولا فائدة منه.

والثاني: أنهم قالوا إن الله جلّ وعلا عوّد خلقه وسنة الله فيهم على أنه يعطيهم مـا يحتـاجون، ولم يجعل قلوبهم معلقة بـ.: هل يأتي الأمر أم لا يأتي، فتمام إخلاص القلوب عندهم أن ترضى بما هـي عليه من الحال وأن تنتظر إصابة الله جلّ وعلا بما يريده ولما يعطيه وهذا عندهم هو مقام الصديقين والعارفين والأولياء، وهذا الذي ذكروه لا شك أن أهله انقرضوا إلا ما ندر بحيث أنه لا توجـد الآن فئة تُنسب إليهم هذه المقالة.

وسبب ذلك أنّ الرّد عليهم وبيان بطلان ما قالوا واضح بيّن، لأن التعليل الأول الذي ذكروه وهو أنه لا حاجة إلى الدعاء لأنه إما أن يكون مقدراً أو غير مقدرٍ، فيُجاب عليهم ويُرد على ما قـالوا بأن الله جلّ وعلا أناط أشياء كثيرة جداً، بل أناط أكثر ما يُوجده في خلقه بالأسـباب المقتضـية لمسبباتها، فأناط إخراج الولد وانعقاد الحمل بأن يتزوج الرجل على المرأة: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثـاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾

لكن لا يهب إلا بسبب، وكذلك قدّر جلّ وعلا أن فلاناً يمرض لكنه لم يقدر هذا المـرض إلا –غالبا– بسبب، وكذلك هو جلّ وعلا جعل فلاناً عالماً وقدّر ذلك لكن لا يكون إلا بسبب وهو أن يتعلم، كما قال عليه الصلاة والسلام: «إنما العلم بالتعلم».

فإذاً قول غلاة الصوفية هو مصير منهم إلى نفي الأسباب و نفي النظر إليها وأن أمور بجبر وليست منوطة بأسباب بل الله جلّ وعلا يُجبر الأشياء على أن تكون على وفق ما يـراد دون أن يـرتبط شيء بسببه وهذا لا شك قدح في العقل لأنه إلغاء لما يُدركه كل عقل من أن الشيء منوط بسببه.

من جملة الأسباب التي أناط الله جلّ وعلا بها إيقاع ما قدّر: الدعاء، فكون العبد يـدعو الله جـلّ وعلا يكون الدعاء سبباً في حصول ما قدّر الله جلّ وعلا، فيكون ما قدّره الله جلّ وعلا لا يقع إلا بعد وجود السبب، كما أن الحمل لا ينعقد إلا بعد وجود السبب؛ بل الدعاء في الحقيقـة أعظـم أنواع الأسباب لأن به يحصل إمداد الله جلّ وعلا لكلّ شيء ونفع الرب جلّ وعلا بكـل سـبب يعمله العبد، فالدعاء أعظم أنواع الأسباب.

أما الثاني: فإن ذاك مبني على أنّ حالة النبي عليه الصلاة والسلام وحالة الصـحابة رضـوان الله عليهم ليست هي الحال الكاملة؛ بل كيف ينظرون إلى فعل النبي عليه الصلاة والسلام في أحوالـه كلها وأنه عليه الصلاة والسلام لم يكن يترك الدعاء لنفسه ولأهله ولأمته عليه الصلاة والسـلام، بل أرشد الصديق وعمر إلى أن يُعظموا الرّجاء والدعاء وهذا يدل على أن حال الكـاملين بـأن يتعرضوا لدعاء الله جلّ وعلا، فكم دعا النبي عليه الصلاة والسلام من دعاء في صلاته في آخـر الليل وفي أوقات الإجابة عليه الصلاة والسلام، وهذا لأنه أعرف الناس وأعلم الناس بربّـه جـلّ جلاله وتقدّست أسماؤه.

أما قول الفلاسفة، فالفلاسفة أنواع:

منهم من يوقن بنفع الدعاء؛ لكنهم يقولون: إن الدعاء ينفع لأنه يؤثّر فيما عقدته الأفـلاك. لأن عندهم الأثر للفلك الثامن الذي يؤثر في مجموعة الأفلاك، فينقل فيها التأثيرات التي تـؤثر علـى سلوك أهل الأرض وما يكون في الأرض.

ومنهم من يقول الدعاء أصلاً لا ينفع لأن الأمور بنظام، وكل شيء يقع على مقتضى الطبيعة، والدعاء ليس سبباً طبيعيا، وهذا قول الملاحدة منهم، وظاهر فيه أنهم لا يؤمنون بحال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

المسألة الثالثة: دعاء العبد لله جلّ وعلا وتضرع العبد عند الله جلّ وعلا فيه أمور:

الأول: أنه تعرضٌ لرحمة الله جلّ وعلا ولآثار ربوبيته،

الأمر الثاني: أنّ الدعاء فيه إثبات لصفات كثيرة من صفات الرب جلّ وعلا، فمن دعا الله جلّ وعلا بحق فإنه يستحضر إذ دعا، ولو لم يستحضر فإن هذا متضمن لدعائه

الثالث مما يتعلق بالدعاء: الله جلّ وعلا في إجابة الدعاء، وفي إعطاء الحاجة التي سُئلَت، جعل لذلك شروطاً وجعل لذلك موانع، فإنّ العبد قد يسأل ولا يُعطى وقد يدعو دعاء سؤال ولا يُستجاب له في عين ما سأل؛ لأنه لم تكتمل الشروط في حقه أو قام مانع من الموانع، وهذا يتضح بمسألة تأتي.

الرابع من المسألة الثالثة: أنّ إجابة الدعوات وقضاء الحاجات ليس دليلاً على شيء، وإنما هو من جنس مطلق الإعطاء فكما أن الله جلّ وعلا جعل هذا على صفة، وهذا على صفة، وهذا على صفة؛ فإنه سبحانه، يعطي هذا، ويعطي هذا، ويعطي هذا. وقد -كما ذكرتُ لك- يعطي فاسق ويعطي المبتدع ويعطي الفاسق، ويجيب دعاء هذا وهذا وربما هذا بأكثر وهذا بأكثر.

المسألة الرابعة: قال بعضهم إنّ الله جل وعلا ربما لم يُعطي العبد سؤالاً، فيدعو العبد ولا يُعطى، وهذا الكلام صحيح، لكن له أسباب:

الأول: أنّ الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ وقال: «من يدعوني فأستجيبَ له، من يسألني فأعطيَه، من يستغفرني فأغفرَ له»، وإجابة الدعاء عام يشمل إجابة دعاء العبادة وإجابة دعاء المسألة.

أما إجابة دعاء العبادة: فهو بالإثابة.

وأما إجابة دعاء المسألة: فهو بالإعطاء.

ولهذا في آية سورة غافر قال جلّ وعلا ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ ورجّح طائفة من أهل العلم أنها في الدعاء الذي هو العبادة، ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، يعني أعبدوني أُثبكم، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾.

والنوع الثاني: الذي هو دعاء المسألة فيكون إستجابة الدعاء لمسألة بإعطاء العبد ما سأل، وهـ ـذا يعمّ، إجابة الدعاء يعمّ إعطاء العبد ما سأل أو ما هو في مقام إعطائه ما سأل من صـ ـرف السـ ـوء عنه.

ولهذا قال العلماء: إنّ العبد إذا دعا الله جلّ وعلا ولم يُعطى ما سأَل فإنّ لهذا عدة تعليلات:

الأول منها: أنه يُصرف عنه من الشر بمثل ما سأل، فإن النبي ﷺ كما روى [مسلم]

التعليل الثاني: أنه كما ذكرنا أنّ الدعاء يكون له شروط وله موانع، فقد يكون العبد في دعائه أتى بمانع من الموانع من إجابة الدعاء

التعليل الثالث: أنّ حديث النبي عليه الصلاة والسلام في نزول الرب جلّ وعلا أخر الليـ ـل أو في النصف الأخير من الليل أو في الثالث الأخير من الليل على إختلاف الروايات، رتّب مسألة الدعاء على ثلاث درجات، فقال عليه الصلاة والسلام «إنّ الله يُنادي هل من داع فأستجيبَ له، هـ ـل من سائل فؤعطيه، هل من مستغفر فأغفر له».

ومغفرة الذنب أخف من إعطاء السؤال، وإعطاء السؤال أخف من إجابة الدعاء، ولهذا رتّبها عليه الصلاة والسلام على هذه الثلاث درجات –يعني في الحديث–، الله جلّ وعـ ـلا جعلهـ ـا ثـ ـلاث مراتب؛ ينادي من يدعو، والدعاء يعمّ السؤال ويعمّ غيره كما أوضحت لك، أو من يسأل، ثمّ من يستغفر فهذه مراتب ثلاث، فإذن ليس كل سؤال إستغفار، وليس كل دعاء سؤال. وهذا يعني أنّ إجابة الدعاء التي وعد الله جلّ وعلا بها عباده: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا ..﴾ هذا يعمّ كل مايحتاجه العبد في عبادته وفي دنياه، وأيضـ ـا مـ ـا يحتاجه ثوابا على العبادة وإعطاءً للسّؤال.

المسألة الخامسة والأخيرة: إذا كان الله جلّ وعلا يستجيب الدّعاء ويقضي الحاجة ويُعطي السّائل، فإنّ مما ينبغي على العبد أن يتعدّد به أن يُعِدّ للدّعاء عُدّته وأن يجتهد في حُسْن المسألة، ولهذا أحسن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أيَّما إحسان إذْ أرشد الأمة إلى قوله: إني لا أحمل همّ الإجابة ولكن أحمل همّ الدعاء، فإذا وُفقت للدعاء جاءت الإجابة. وهذا من أعظم الكلام الذي قاله عمر رضي الله عنه ومن أحسنه .

[الأسئلة]

س٥/ هل القول أن العمل شرط في صحة الإيمان صحيح؟ وإذا كان غير صحيح نرجـ ـو ذكـ ـر السبب. وكذلك قول إن العمل شرط في كمال الإيمان.

ج/ ينبغي إيضاح مسألة وأنا أوضحتها لكم عدة مرّات وفي شرح الطحاوية أيضا فصلنا الكلام فيها، في الواسطية.

كلمة (شرط) لا يُدخلها أهل السنة في الكلام على مسمى الإيمان، الإيمان له حقيقة وحقيقته التي يقوم عليها هي أركانه وليست شروط، الشرط يسبق المشروط، الشرط يسبق، أما الأركان فهي ما تقوم عليه حقيقة الشيء، إذا ما قامت الأركان ما قامت حقيقة الإيمان.

فالإيمان قول وعمل: قول اللسان، تصديق الجنان، عمل الأركان. هذه أركان، أركان للإيمان (القول والعمل والإعتقاد) وليست شروطاً؛ لأن الشروط خارجة عن المسمى والسلف أجمعوا على أن مسمى الإيمان: الإعتقاد والقول والعمل. وبه تميزوا عن باقي الفرق الأخرى.

لهذا إدخال كلمة شرط تدل على عدم فهم حقيقة معنى الركن وحقيقة معنى الشرط. قبل أن يُبحث هل هو شرط كمال أو شرط صحة، هذا ليس بحثاً صحيحا لأنه عندنا أن العمل ركن في الإيمان.

عند الخوارج العمل شرط في صحة الإيمان، عند المعتزلة أن الشرط في الصحة.

عندنا ليست كذلك؛ بل العمل ركن من الأركان.

إذا نظرت إلى أنواع القسم التكليفي الحكم الوضعي وماهية المسميات التي تدل على الأسماء بَانَ لك أن الركن هو ما يقوم عليه الشيء؛ يعني لا يمكن أن يتصوّرالشيء إلا به، والشرط هو مصحِّح للأركان. كيف؟

خذ مثلا البيع، البيع ما أركان البيع؟ هل تحفظها أركانه كذا وكذا حفظا؟ لا، هي متصورة.

متصور لأن الركن هو ما تقوم عليه حقيقة الشيء بدونه لا يمكن أن يقوم هذا الشيء يعني يقوم مسمى

كالبيع مثلا إذا قيل لك ما أركان البيع، ماذا تقول، أركان البيع إيش؟:

لابد من بائع، -ولا كيف من اللي يبيع؟-، ولا بد من مشتري، صحيح، ولا بد من مُثمَن -شيء يقع عليه البيع-، ولا بد من صيغة تبادل -بعت، اشتريت، إلخ..-. لكن الأخ قال: الثمن. هل الثمن من الأركان، يمكن أن يقع البيع؛ يعني صورة البيع تقع بلا ثمن موجود، يكون غير موجود أو يكون إلخ...

فالثمن من مقتضيات البيع لكن ليس ركناً، المهم المُثمَن الذي يقع عليه البيع، السلعة التي تبايعوها.

إذا أتينا للشرط، شروط البيع، شروط البيع إيش؟ هي مصححات هذه الأركان، يعني مثلاً تقول البائع إذا قلنا الشرط، الشرط ما معناه عند أهل العلم؟ شرط يصحّح أن يكون هذا الرّكن شرعياً، فالبائع ماشرطه ليكون تصرّفه شرعياً؟ أن يكون من أهل التصرّف إلخ...

طيب، المُثمَن -السلعة- ما شرط هذا الركن ليكون هذا مالاً يقع عليه المعاملة، يقول لك اشترطوا إيش له؟ أن يكون إيش؟ أن يكون معلوماً، أن يكون له مالية، ما يكون محرّم إلخ... أن يكون مباح النفع إلخ...

إذن فالشروط خارجة عن حقيقة الشيء وإنما هي لتصحيح الشيء.

خذ مثالاً آخر، الصلاة الآن، حقيقة الصلاة تقع بالأركان، أركان الصلاة هل هي خارجة عنها أو فيها؟ هل فيه ركن للصلاة خاج عنها؟ كلّ الأركان في داخله إبتداءً من تكبيرة الإحرام وإنتهاءً بالتسليمة، كلها في داخل مسمى الصلاة، لكن الشروط؟ يقول إستقبال القبلة قبْل، نأتي للطهارة قبْل، نجي للبقعة، يعني فيه أشياء قبل، وهناك النية تكون مستصحبة إلى آخره.

فإذاً في مسألة الإيمان -وأنا أوضحت لكم هذا في ما سبق لكن تأكيداً عليه-، الذي يتكلم في الإيما وإذا تكلم عن العمل أتى بكلمة شرط فإنه لم يفهم مذهب السلف لأن الشرط، لا يمكن أن تقول الإيمان قول وعمل وتقول العمل شرط. كيف يكون الإيمان قول وعمل، ويكون العمل شرط؟ الشرط خارج عن الحقيقة.

فإذا كانت حقيقة الإيمان قول وعمل، بأتفاق السلف، بالإجماع، بإجماع السلف حتى أن البخاري رحمه الله ذكروا عنه أنه لم يروِ في كتابه لمن لم يقل الإيمان قول وعمل، إذا كان الإيمان قول وعمل معناه هذه حقيقة الإيمان، فكيف يُجعل العمل شرط؟ فإذا جعلنا العمل شرطاً معناه أخرجناه من كونه ركناً وجعلناه شرطاً للقول أو شرطاً للإعتقاد، فإما أن ندخل في مذهب المرجئة أو ندخل في مذهب الخوارج والمعتزلة.

وهذه مسائل مهمة تبيّن لك ضرورة الاتصال بعلم الأصول -أصول الفقه-، وتعريفات الأشياء حتى يفهم معنى اللفظ ودلالته، وهذا كتفصيل للإجمال الذي به غلّطنا المحشي للطحاوية على حاشيته.[1]

س٦/ بينوا لنا الفرق بين المشيئة والإرادة وهل تعلقهما واحد أم ثم تفريق بين الكوني والشرعي؟

ج/ هذا سؤال جيد ويدل على إدراك العلم إن شاء الله تعالى.

(١) يقصد الشيخ شعيب.

المشيئة، مشيئة الله جلّ وعلا غير الإرادة من جهة أن الإرادة تنقسم إلى قسمين والمشيئة نوع واحد.

فمشيئة الله جلّ وعلا في النصوص واحدة، وتُفَسَّر بما يشاؤه كونا، يعني بما يريده كونا، بما يأذن به جلّ وعلا أن يحدث في ملكوته كونا.

أما الإرادة فلها قسمان في ألفاظ أخر جاءت في الشريعة مثل الإذن، والكتابة، والقضاء، والأمر إلخ..

فالإرادة منها إرادة كونية، ومنها إرادة شرعية:

الإرادة الكونية لا تعلق لها -وهي المشيئة-، لا تعلّق لها بمحبة الله جلّ وعلا وبرضاه، يعني يريد كوناً ويشاء كوناً مما شاءه أشياء يحبها جلّ وعلا ويرضاها، ومما شاءه أيضا وأراده كوناً أشياء يكرهها الله جلّ وعلا، لكن أذن بها في ملكه لحكمة. أما الإرادة الشرعية فهو جلّ وعلا لا يريد شرعاً، لا يأذن شرعاً إلا بما يُحبه ويرضاه، فالله سبحانه وتعالى لا يرضى لعباده الكفر ولذلك لا يريد الكفر شرعاً وإن أراده وشاءه كوناً، وهكذا.

يقول: هل تعلقهما واحد أم ثَم تفريق بين الكوني والشرعي؟

تعلق مختلف لأن الإرادة الكونية تعلقها بما يكون، يعني تعلقها بالحكم، بالخلق.

والإرادة [الشرعية] تعلقها بالأمر وبما شرع.

والله سبحانه وتعالى فرّق بين الخلق والأمر فقال: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ فالخلق هذا التعلق بالمشيئة الكونية والإرادة به، والأمر تعلق الإرادة الشرعية به لهذا يختلف هذا عن ذاك.

والله يَغْضَبُ وَيَرْضَى لاَ كَأَحَدٍ منَ الوَرَى.

وَنُحبُّ أَصْحَابَ رسُول ﷺ، وَلاَ نُفرطُ في حُبِّ أَحَد منْهُم؛ وَلاَ نَتَبَرَّأَ منْ أَحَد منْهُم، وَنُبْغضُ مَنْ يُبْغضُهُم، وَبغَيْرِ الخَيْرِ يَذْكُرُهُم، ولا نُذْكُرُهُم إلاَّ بخَيْرٍ، وَحُبُّهُم دينٌ وإيمَانٌ وإحْسَانٌ، وَبُغْضُهُم كُفْرٌ ونفَاقٌ وطُغْيَانٌ.

[الشرح]

ههنا مسائل :

المسألة الأولى: أنّ صفة الغضب وصفة الرضى من الصفات التي ذكرت في القرآن والسنة ،

المسألة الثانية: في قوله (يَغْضَبُ وَيَرْضَى لاَ كَأَحَدٍ منَ الوَرَى)،

المسألة الثالثة: نقول: الذين تأولوا كابن كلاب ونحوه، على النحو الذي ذكرنا لك سالفاً، هم أول من أحدث هذا المصطلح وهو الصفات الذاتية والصفات الفعلية، وجعلوا الباب عندهم أن إثبات صفات الفعل يعني حلول الحوادث بالرّب جلّ جلاله، وأهل السنة والجماعة استعملوا هذا التقسيم: الصفات الذاتية والصفات الفعلية على ما دلت عليه النصوص.

فعُرف الصفات الذاتية في أكثر من تعريف وهو اجتهاد من العلماء، لكن لعله يكون من أقربها أن الصفات الذاتية هي الملازمة للموصوف، والصفات الفعلية هي الصفات غير الملازمة للمتصف بها، غير الملازمة للذات، فيُعنى بالملازمة التي لا تنفك عن الذات الموصوفة بهذه الصفة، ففي حق الله جلّ وعلا نقول الوجه صفة ذات لأنه لا ينفك، الله جلّ وعلا متصف بهذه الصفة دائما وأبداً وأنه سبحانه متصف بالعظمة والكبرياء والجلال والنور وأشباه ذلك، هذه صفات ذاتية.

والقسم الثاني الصفات الفعلية، وهذه الصفات الفعلية هي غير الملازمة، يعني التي تتعلق بمشيئة الله جلّ وعلا وقدرته واختياره سبحانه وتعالى، فليست ملازمة فإنها تكون في حال دون حال، وهذه منها ما يكون دائما صفة فعلية ومنها ما يكون آحاده صفة فعل واختيار وأصله صفةَ ذات ملازِمة.

المثال الثاني الكلام لله جلّ وعلا، فإنه سبحانه كلامه كما أنه قديم فإنه متجدد الآحاد والمثال الأول مثل صفة الغضب والرضا فإنها متعلقة بمن يغضب عليه وبمن يرضى عنه، والشبهة التي أوقعت الكلابية....

المقصود من هذا أن هذه المدرسة الكلابية الأشعرية الماتريدية في هذه المباحث، مباحث الصفات رأيهم واحد وشبهتهم في نفي الغضب والرضا والحب والبغض والعداوة وأشباه ذلك والولاية، أنه إذا أُثبتت متعلقة بالمعيَّن فإنه يعني ذلك أن يكون الله جلّ وعلا محلاً للحوادث محلاً للمتغيرات، كيف؟ قال ابن كلّاب ومن معه إنه إذا قلنا إنها متغيرة متجددة، يغضب ثمّ يتغيّر فيرضى على هذا ثمّ يغضب على هذا ثمّ ..إلخ، فمعناه أنّ ذاته جلّ وعلا تتغيّر.

وهذا منهم لأنهم قعّدوا قاعدة، هذا الكلام بناءً عل تلك القاعدة لا يستقيم، ولهذا وجب مناقشتهم في الأصل الذي بنوا عليه هذا النفي –هل الله محل الحوادث أو لا؟–

المسألة الرابعة: أن الذين لا يثبتون صفة الغضب والرضا كصفة فعلية اختيارية، يتأولونها بإرادة الانتقام والعذاب بالغضب، وإرادة الإنعام والإحسان بالرضى. فيقولون: إن الغضب هو إرادة الانتقام والعذاب، فجعلوها صفة الإرادة. الرضا هو إرادة الإحسان والإنعام.

المسألة الخامسة والأخيرة: قوله هنا: (لاَ كَأَحَدٍ مِنَ الوَرَى)،

ًبين الصفة والصفة كما بين الذات والذات، فذات الرب جلّ وعلا لا يمكـ ـن أن تُقـ ـارن ذات المخلوق بها بأي شكل من الأشكال فكذلك صفاته جلّ وعلا لا يمكن أن تقارن صفات المخلـ ـوق بها.

إذا تبين ذلك فإنه إذا أُطلق اللفظ؛ لفظ الصفة: غضب، رضا، محبة، إلخ... فإن بعض الناس يأتي في ذهنه معنا للغضب، يأتي في ذهنه معنا للرضا، وذلك لأن الإنسان لم يستقبل المعـ ـاني إلا لمـ ـا رأى المسمّيات؛ يعني لم يفهم الشيء إلا لما رأى صورة أمامه جعلت المعنى يرتبط في ذهنه بهذه الصورة، وإلا في الحقيقة فإنّ هناك ثلاثة أشياء في أبواب الصفات:

الشيء الأول: المعنى الكلي للصفة، ما معنى المعنى الكلي؟ يعني غير المتعلق لا بالرب جـ ـلّ وعـ ـلا وغير المتعلق بالإنسان بالمخلوق، معنىً كلي. هل في الحقيقة في الحياة، هل في الوجود هناك معـ ـنىً كلي تراه يمشي أمامك؟ إنما المعاني الكلية من اللغة ودلالات الألفاض من حيث المعنى هـ ـذه إنمـ ـا موجودة في الذهن للتّصوّر، هذا التصور لا يُدركه كل أحد لأن جمهور الخلق إنما يتصوّرون مـ ـن المعاني بعد رؤية الصّور التي تدلهم عليها، فلا يتصور شيئا لم يره، لا يتصور شيئا؛ لأنه لا يمكـ ـن أن يتصور شيء قدرته ما تستوعبه، لهذا نأتي هنا إلى:

الشيء الثاني وهو الصفة، أو هذا المعنى الكلي المضاف إلى الله جلّ جلاله.

الحالة الثالثة: المعنى الكلي المضاف إلى المخلوق المعيَّن.

فإذا أُضيف المعنى الكلي إلى المخلوق فإنه في الحقيقة لا ينطبق كليا وإنما لابد أن يتخصص بشيء، يدلّ عليه أنك ترى في السمع مثلاً فإن البعوضة لها سمع وبصر، والإنسان له سمع وبصر، هل نقول هنا: السمع والبصر هو كلي في الإنسان وفي البعوضة؟، لا، وإنما هو كلي من جهة فهمك ما معنى السمع، ما معنى البصر، فإذا كان عندك قدرة لاستعاب المعاني الكلية دون تأثير لما ترى وما تسمع للمعاني والقواعد التي في ذهنك، فإنه يمكن أن تتصور المعاني الكليـ ـة، وإلا فإنـ ـه في الخـ ـارج، في الواقع، في الحياة، لا يوجد إلا مخصصا، تقول: سمع الإنسان وبصر الإنسان، سمع المخلوق، سمـ ـع البعوض وبصر البعوض، سمع الفيل وبصر الفيل، سمع الوطواط وبصر الوطواط، وهكذا...

وهذه قاعدة مهمة فاستمسك بها في الرد على المتأولين في الصفات والخائضين في عموم الغيبيات، فاستمسك بها وادرسها شيئا فشيئا فإنها مهمة، لهذا نقول: إن الذين يقولون الغضب والرضا هـ ـو الإرادة نفوا الصفة ونفيهم لهذه الصفة لأجل اتصاف المخلوق بها، فإن هذا تعد على النص، وأيضاً جهل في العقليات على الحقيقة.

[الأسئلة]

س/ هل المعتزلة والكلابية تأويل في الصفات مجتهدين عند تأويلها، وإذا كانوا مجتهدين هل ينكر عليهم وهل يحصل لهم ثواب على اجتهادهم لقوله عليه السلام «من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر»؟

ج/ أولا هم مجتهدون نعم؛ لكن لم يؤذن لهم في الاجتهاد، لأنهم اجتهدوا بدون أن يأذن لهم الشرع بالاجتهاد.

فالاجتهاد يكون في المسائل التسي له فيها أن يجتهد، أما مسائل الغيب والصفات والجنة والنار والشيء الذي لا يُدركه الإنسان باجتهاده فإنه إذا اجتهد فيه فيكون تعدى ما أذن له فيه والمتعدي مؤاخَذ، ولهذا لاشك أنهم ما بين مبتدع بدعته كفرية وما بين مبتدع بدعته صغرى يعني بدعة معصية.

س٣/ ذكرتم في كتابكم المنظار أن الخوف من الجن يدخل في خوف السر الذي عدّه العلماء من الشرك الأكبر، فهل هذا على إطلاقه؟ وهل ينطبق ذلك الذي يخاف الجن في المناطق الموحشة كالصحاري والبيوت المهجورة؟

ج/ لا، هو معنى خوف السر، خوف السر ضبطه العلماء في شرح كتاب التوحيد في مسألة الخوف، خوف السر أن يخاف المرء من غير الله جل وعلا في إيصال الأذى إليه بدون سبب، هذا هو الذي يختص الله جل وعلا به، الله جل وعلا يقدّر على العبد مرض بدون سبب يعلمه يقدّر الموت بدون سبب بدون ما يعلم، أما إذا كان الشيء له سبب ظاهر أو كان له سبب؛ لكنه يخشى أن يكون الجني يتسبب فيه فيما يكون سبب طبيعي مثل الخوف من الدخول في الأماكن المهجورة أو في الظلام أو نحو ذلك يخاف من الشياطين أو الجن هذه أسباب.

لكن خوف السر أن يخاف أن يناله الولي أو أن يناله الجني أو نحو ذلك بغير سبب؛ يعني أن يعتقد أن عنده قوة وتصرف حيث يؤذيه بدون سبب، هذا ليس بحق ما ممكن للجني أن يؤذي العباد بدون سبب، الجني هو مثل الإنسي ما يؤذي بدون سبب.

فإذا خاف أن يوصله الإيذاء بدون أسباب يعني لا اعتداء من الإنسي ولا فعل أو شيء يدل عليه من الجني، هذا لا يجوز.

وإذا كان الخوف –الخوف الطبيعي– ليس خوف اعتقاد إنما ناتج عن ضعف الإنسان، وليس خوف اعتقاد في الجن وإنما يخاف من إيذائهم واعتدائهم في مثل البيوت، فهذا قد يدخل في الخوف الطبيعي الذي يخشاه الإنسان ولا يدخل في الخوف المحرم ولا في الخوف الشركي.

فإذن المسألة ليس على إطلاقها ولكن يوضحها لك ضابط خوف السر الذي وصفته لك.

... بدون سبب يمكنهم أن يعملوه، ليس بدون سبب ظاهر، قد يكون هو سبب خفي قد يعمل وسيقول للجني سبب خفي ما أدري عنه، يعني يكون هو بدون سبب يمكنهم أن يعملوه مثل مثلا أن يتسلط الجني يخاف مثلا أن يؤذيه دائما، يخاف الجني أن يتسلط على أولاده، لماذا يخاف؟ يخاف لاعتقاد ليس خوفا طبيعيا، خوف اعتقاد، يعتقد الجن يتسلطون.

أما خاف من مكان مظلم أو خاف من جن هذا قد يدخل في الخوف الطبيعي من بعض الحالات ليس خوف اعتقاد.

وَنُحبُّ أَصْحَابَ رسُولِ الله ﷺ، وَلاَ نُفْرِطُ[1] في حُبِّ أَحَدٍ منْهُم؛ وَلاَ نَتبَرَّأُ منْ أَحَدٍ منْهُم، وَنُبْغضُ مَنْ يُبْغضُهُم، وَبغَيْرِ الخَيْرِ يَذْكُرُهُم، ولا نَذْكُرُهُم إلاَّ بخَيْرٍ, وَحُبُّهُم دينٌ وإيمَانٌ وإحْسَانٌ، وَبُغْضُهُم كُفْرٌ ونفَاقٌ وطُغْيَانٌ.

[الشرح]

ويمكن أن نفرّع الكلام على مسائل.

أما المسألة الأولى: الصحابة –صحابة رسول الله ﷺ– هم من صحب رسول الله ﷺ بلقيِّه ولو ساعة مؤمنا به ومات على ذلك، أو يقال الصاحب والصحابي من لقي النبي ﷺ ولو ساعة مؤمنا به ومات على ذلك.

المسألة الثانية: قال الطحاوي (وَنُحبُّ أَصْحَابَ رسُولِ الله ﷺ، وَلاَ نُفْرِطُ في حُبِّ أَحَدٍ منْهُم؛ وَلاَ نَتبَرَّأُ منْ أَحَدٍ منْهُم) حب الصحابة فرض وواجب وهو من الموالاة الواجبة للصحابة،

المسألة الثالثة أصحاب رسول الله ﷺ على مراتب، يختلفون في مترلتهم.

فأعظم الصحابة وأرفع الصحابة العشرة الذين بُشِّروا بالجنة في مكان واحد، وترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الذكر

يلي هؤلاء المهاجرون –أعني جنس المهاجرين– الذين أسلموا في مكة وتقدم إسلامهم وصبروا مع رسول الله ﷺ وصابروا حتى هاجروا.

ثم الذين شهدوا بدرا من المهاجرين والأنصار فهم يلوهم في الفضل.

ثم جنس الأنصار الذين سبقوا وأثنى الله عليهم بقوله ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ﴾

[1] قال الشيخ صالح: نُفْرِطُ يعني نتجاوز الحد أما نفرّط لا، وَلاَ نُفْرِطُ في حُبِّ أَحَدٍ مِنْهُم.

ثم بعد ذلك يليه من أسلم قبل الفتح، ويقصد بالفتح هنا الصلح صلح الحديبية أو فتح مكة وهو الذي جاء فيه قول الله جل وعلا ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾

فالذي أسلم وأنفق وجاهد من قبل الصلح صلح الحديبية أو من قبل فتح مكة فإنه أفضل ممن بعدهم.

ولهذا يقال لكثير من الصحابة مسلمة الفتح يعني الذين أسلموا من بعد فتح مكة. وهؤلاء وهم الفئة الأخيرة من اسلم من بعد الفتح إلى عام الوفود.

ثم بعد ذلك دخل الناس في دين الله أفواجا يعني من السنة التاسعة والعاشرة حتى حجّ النبي عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ هؤلاء هم أقل الصحابة مترلة.

المسألة الرابعة: الصحابة رضوان الله عليهم بشر يصيبون ويخطئون ويجتهدون فيما يجتهدون فيه، وربما وافق بعضهم الصواب، وربما لم يوافق الصواب.

المسألة الخامسة: سب الصحابة تبرؤ منهم،

ومعنى السّب أن يَشتم بلعن، أو يتنقّص، أو يطعن في عدالتهم، أو في دينهم، أو يتنقصهم بنوع من أنواع التنقص عما وصفهم الله جل وعلا به، وهذا يختلف بأنواع:

قد يشتم بعض الصحابة، هذا سب.

قد يتنقص من جهة دينية.

وقد يتنقص من جهة دنيوية أو ما تنقص من عدالته.

وسبّ الصحابة رضوان الله عليهم كما أنّه محرم قد اختلف العلماء في هل يكون كفرا أم لا يصل إلى الكفر؟ وكما ذكرتُ لك فإن السب مورده البغض؛ لأنه إذا أبغض مطلقا أو أبغض في جزئية فإنه يسب، فإن السب مورده البغض، ينشأ البغض والكراهة ثم ينطلق اللسان -والعياذ بالله- بالسب، ولهذا قال الطحاوي هنا قال في آخر الكلام (وَبُغْضُهُم كُفْرٌ ونفَاقٌ وطُغْيَانٌ) يقصد بالكفر هنا الكفر الأصغر ليس الكفر الأكبر، أو ما يشمل -وهو الذي حمله عليه شارح الطحاوية- أو ما يشمل القسمين قد يكون كفرا أكبر وقد يكون اصغر والنفاق قد يكون نفاقا أكبر وقد يكون نفاقا أصغر ويأتي تفصيل الكلام على ذلك.

والإمام أحمد رحمه الله تعالى وعلماء السلف لهم في تفسير من سبّ الصحابة روايتان:

الرّواية الأولى: يكفر وسبب تكفيره أن سبه طعن في دينه وفي عدالة الصحابي، وهذا ردّ لثناء الله جل وعلا عليهم في القرآن، فرجع إذن تكفير الساب إلى أنه رد ثناء الله جل وعلا في القرآن والثناء من النبي عليهم في السنة.

والرواية الثانية أنه لا يكفر الكفر الأكبر، وذلك لأن مسبّة من سب الصحابة من الفرق دخله التأويل ودخله أمر الدنيا والاعتقادات المختلفة.

والقول الأول هو المنقول عن السلف بكثرة، لأن كفر لأن شتم الصاحب تكذيب للثناء أو رد للثناء، سواء كان شتمه لتأويل عقدي أو لأجل دنيا.

وقد فصّل في بحث السّب ابن تيمية في آخر كتابه الصارم المسلول على شاتم الرسول، وذكر الروايات والأقوال في ذلك ثم عقد فصلا في تفصيل القول في الساب. وما فصّل به حسن، وما يدور كلامه عليه رحمه الله وأجزل له المثوبة أنه يُرجع السّب إلى أحوال، فتارة يكون كفرا أكبر، وتارة يكون محرما ونفاقا، ولا يتفق الحال؛ يعني ليس السب على حال واحدة.فيكون للسّاب مراتب أو أحوال:

الحال الأولى: أن يسب جميع الصحابة بدون استثناء ولا يتولى أحدا منهم، فهذا كفر بالإجماع.

الحال الثانية: أن يسب أكثر الصحابة تغيّضا من فعلهم الغيض الذي أصاب من عد نفسه من الشيعة وهو من الرافضة، أو نحوهم ممن سبوا أكثر الصحابة الذين خالفوا -كما يزعمون- خالفوا عليا أولم ينتصروا لعلي وأثبتوا الولاية لأبي بكر وعمر ثم عثمان، وأشباه ذلك فيسبونهم تغيضا وحَنَقا عليهم واعتقادا فيهم.

فهؤلاء أكثر السلف على تكفيرهم ونصّ الإمام مالك على أن من سبّ طائفة من الصحابة تغيضا؛ يعني غيضا من موقفهم في الدين، فإنهم كفار لقول الله جل وعلا ﴿ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ وهذا صحيح ظاهر.

الثالثة: أن يسب بعض الصحابة لا تغيضا؛ ولكن لأجل عدم ظهور حسن أفعاله، مثلا يقول: هؤلاء بعض الصحابة فيهم قلة علم أو فيهم جفاء، أو هذا ما يفهم أو فيه حب للدنيا، أو نحو ذلك، فهذا ليس بكفر، وإنما هذا محرم وهو مسبة وهو مخالف لمقتضى الولاية.

وهذا هو الذي يُحمل عليه كلام من قال من السلف: إن سابّ الصحابة أو من سب بعض الصحابة لا يكفر. فيحمل على أن نوع السب هو أنه انتقص فيما لا يظهر وجهه إما في مثل ما

ذكرت في بعض نقص علم أو في رغبة في دنيا أو نحو ذلك، ولا يعمم وإنما قد يتناول أو اثنين أو أكثر بمثل هذا.

الحال الرابعة: أن ينتقص الصحابي أو أن يسبّه لاعتقادٍ يعتقده في أنّ فعله الذي فعل ليس بالصواب، وهذا في مثل ما وقع في مقتل عثمان وفعل علي ﷺ وفعل معاوية ونحو ذلك، فقد يأتي وينتقِص البعض؛ لأنه يرى في هذا الموقف بذاته أنه كان يجب عليه كذا لماذا لم يفعل كذا وهذا يدل على أنه فعل كذا، وهذا أيضا أخف من الذي قبله لأنه متعلق بفرد وبحالة.

وهذا محرم أيضا، وهل يعزر في مثل هذه الحال أو لا يعزر؟ هذا فيه اختلاف ولاشك أنّ قوله وفعله فيما فعل دخول في المسبّة والانتقاص وهذا محرم ودون الدخول في رد ثناء الله جل وعلا أو في انتقاص عام، إنما هذا يجب في شأنه التوبة يجب في حقه التوبة على الله جل وعلا والإنكار عليه، وهل يعزر أم لا؟ اختلف العلماء في مقتضى التعزير، التعزير المقصود به التعزير بالجلد أو بالقتل، أما التعزير بالقول والرد عليه وانتقاصه هذا واجب.

الخامسة والأخيرة: ربما تشتبه علي ولكن تراجعونها، نتركها راجعونا أنتم.

المسألة التي بعدها السادسة: قول الطحاوي رحمه الله (وَحُبُّهُم دِينٌ وإِيمَانٌ وإِحْسَانٌ، وَبُغْضُهُم كُفْرٌ ونِفَاقٌ وطُغْيَانٌ).

المسألة الأخيرة وهي السّابعة: العلماء صنّفوا في الصحابة مصنفات في بيان ما يجب لهم وفي الثناء عليهم وذكر أخبارهم وسيرتهم، ولاشك أن الدّفاع عن الصحابة والتأليف في ذلك من الجهاد، وخاصة في الأزمنة التي يكثر فيها أو يوجد فيها من يقدح في الصحابة أو بعضهم،

[الأسئلة]

س٢/ أراني أجد شيئا في نفسي على معاوية ﷺ من حيث موقفه، لا سيما رسول الله ﷺ يقول لعمار «تقتلك الفئة الباغية» فهل علي في هذا إثم، مع العلم أني لا أتكلم بذلك ولا أتحدث به؟

ج/ نعم عليك إثم في ذلك إذا كان العلم سهلا عليك أن تتحصل عليه وأن تجلو هذه الشبهة وتبقى وأنت لا تجلو هذه الشبهة عندك، كون الشيء يكون في نفس الإنسان وليس عنده وسيلة لكشفه ولا وسيلة لتعلم ما يدفع عنه هذه الشبهة وتسويل الشيطان، هذه قد يعذر معه؛ لكن إذا كان العلم قريبا والكتب موجودة وأهل العلم الذين يكشفون الشبه موجودون فهذا يأثم العبد بالتقصير ويأثم على بقاء هذا الشيء في نفسه.

ومعاوية ﷺ فيما فعل أداء لواجب شرعي يراه هو أنه متقدِّم على مسألة البيعة، وهو أن دم عثمان فقد ﷺ، وهو وليه هو ولي الدم هو ذو القرابة من عثمان وولي الدم لا بد أن يسلم من قتل، تحقيقا

لقول الله جل وعلا ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾ وكذلك الآيات التي فيها القصاص وأن الولي ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ فمعاوية ﷺ أراد أخذ الحق الذي جعله الله له والانتصار من قتلة عمان، وسفك دم عثمان لاشك أن دم عثمان إذ ذاك هو أطهر دم لإنسان سفك، فالانتصار لعثمان ﷺ واجب، وعلي ﷺ أخّر بحث دم عثمان حتى لا تذهب بيضة الإسلام وبيضة أهل الإسلام لأن هؤلاء الخوارج والذين جاؤوا أرادوا الفتنة العظيمة، فأراد أن يستقر الأمر ثم يسلم القتلة لمعاوية؛ لكنه لم يفهم هذا؛ يعني اختلف الاجتهاد فلم يفهم هذا مع سعي الخوارج في الإعلام الفاسد، فسعوا في التفريق ينقلون لهؤلاء أخبار لمعاوية أخبار عن علي ولعلي أخبار عن معاوية، والحققية الصحابة كلهم هدفهم في ذلك وهو حفظ بيضة الاسلام والانتصار من قتلة عثمان، لكن حصل ما حصل.

فمعاوية ﷺ مجتهد يريد أن يأخذ بحقه الشرعي؛ لكن الصواب مع علي؛ لأن بيعة علي واستقامة أمر الناس في الخلافة وعدم حصول القتال هذا هو الواجب والحق مع علي في ذلك، ومعاوية ﷺ مجتهد مأجور على اجتهاده ولكنه مخطئ في ما اجتهد فيه في ذلك ولكنه مأجور.

والإنسان لا يبغض من اجتهد أو يجد في نفسه شيئا على من اجتهد في الحق، وإن كان أخطأ، فإنه إذا اجتهد في الحق وتحراه، فإن هذا هو الذي يجب عليه فمعاوية ﷺ به استقام المسلمون وحُفظت البيضة بعد علي ﷺ، فالناس في زمن علي كانوا متفرقين ولم يستقم الأمر لعلي بالخلافة ولم يجتمع الناس عليه.

وَنُثْبِتُ الْخلَافَةَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَوَّلًا لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ ﷺ تَفْضِيلًا لَهُ وَتَقْدِيمًا عَلَى جَمِيعِ الْأُمَّة، ثُمَّ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ﷺ، ثُمَّ لِعُثْمَانَ ﷺ، ثُمَّ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ، وَهُمُ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ وَالْأَئِمَّةُ الْمَهْدِيُّونَ.

وَإِنَّ الْعَشَرَةَ الَّذِينَ سَمَّاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَبَشَّرَهُمْ بِالْجَنَّة، نَشْهَدُ لَهُمْ بِالْجَنَّة عَلَى مَا شَهِدَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّه ﷺ، وَقَوْلُهُ الْحَقُّ، وَهُمْ: أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ، وَعَلِيٌّ، وَطَلْحَةُ، وَالزُّبَيْرُ، وَسَعْدٌ، وَسَعِيدٌ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَهُوَ أَمِينُ هَذِه الْأُمَّة ﷺ أَجْمَعِينَ.

وَمَنْ أَحْسَنَ الْقَوْلَ فِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَزْوَاجِهِ الطَّاهِرَاتِ مِنْ كُلِّ دَنَسٍ، وَذُرِّيَّاتِهِ الْمُقَدَّسِينَ مِنْ كُلِّ رِجْسٍ؛ فَقَدْ بَرِئَ مِنَ النِّفَاقِ.

فقال (وَنُثْبِتُ الْخلَافَةَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ) ويعني بذلك أنّ الخلافة يُثبتها أهل السنة لأبي بكر دون غيره استحقاقا للخلافة أو تقديما أو تفضيلا، كما عليه الرافضة وبعض الفئات الأخرى.

وهذا في الأصل كما ذكرت لكم قبل ذلك، هذا صار من العقيدة لأنه في أمر الخلافة التي بسببها وبسبب البحث في الخلافة افترقت الأمة إلى فرق كثيرة، فأول خلاف وقع في الأمة بعد رسول الله ﷺ هو من الذي يلي المسلمين بعده عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ؟ فوقع الخلاف بين المهاجرين والأنصار وأجمع المسلمون في وقت قصير على استحقاق أبي بكر للخلافة كما سيأتي بيانه.

ويمكن أن نتحدث عن هذا في عدة مسائل.

الأولى: أنّ خلافة أبي بكر الصديق ﷺ أجمع عليها أهل السنة والجماعة؛ بل وغيرهم من الخوارج والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والمتكلمين وسائر الفرق عدا الرّافضة ومن نحا نحوهم، فخلافة أبي بكر الصديق وأنه هو المستحق للخلافة بعد رسول الله ﷺ أمر أجمع عليه هؤلاء، واختلفوا في مأخذ الخلافة وأحقية أبي بكر بالخلافة:

هل لأن خلافته ثبتت في النص الجلي؟

أو أنها ثبتت في النص الخفي؟

أو أنها ثبتت بالاختيار واتفاق واختيار الصحابة؟

على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنّ أبا بكر الصديق ﷺ ثبتت خلافته بالنص الجلي، ويعنون بالنص الجلي أن النبي ﷺ أرشد إلى خلافته وأوضح أنه الأحق بعبارات مختلفة وأدلة متنوعة لدلالات قولية وفعلية يحصل من مجموعها التنصيص على أنّ الذي يلي الناس بعده عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ هو أبو بكر.

وهذا القول هو الذي عليه جماعة كبيرة أهل الحديث، وهو قول الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل أصحابه الحنابلة وطائفة كبيرة من الشافعية، وهو اختيار أيضا ابن حزم وجماعة من الظاهرية.

وهو الذي حرّره المحققون أيضا كشيخ الإسلام ابن تيمية وكغيره فإنه قال: والتحقيق أن النبي ﷺ دلّ على خلافة أبي بكر الصديق بدلالات كثيرة من قوله وفعله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ. سيأتي ذكر بعضها إن شاء الله.

القول الثاني: أن خلافة أبي بكر ثبتت بالنص الخفي بالدليل الخفي والإشارة، فهذا هو الذي ذهب إليه الحسن البصري، فقال حينما سئل: هل كانت ولاية أبي بكر بالنص عليه؟ فقال: لقد كان أبو بكر الصديق اتقى لله من أن يتوسد عليها. يعني الخلافة.

وذهب إلى هذا أيضا جماعة من أهل الحديث بأنها ثبتت بالنص الخفي والإشارة والدليل، ويعنون بذلك ما أرشد إليه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ من تقديم أبي بكر في أمر الدنيا وفي أمر الدين الصلاة وفي صحبته له وفي بيان فضله وعدم تقديم غيره عليه؛ يعني في الفضل.

القول الثالث: أنها ثبتت بالاختيار ويعنى بذلك اختيار المسلمين له ﷺ في سقيفة بني ساعدة، وإلا عند هؤلاء ليس ثم نص وإلا لاحتجوا به عند الاختلاف.

وهذا ذهب إليه أيضا كثير من اهل الحديث وطائفة من الحنابلة وهو رواية عن الإمام أحمد.

وهو مذهب المعتزلة الأشاعرة والماتريدية وأهل الكلام فإنهم يرون إنما ثبتت بالاختيار.

والصحيح من هذه الأقوال هو القول الأول، وهو أنها ثبتت بالنص الجلي الذي لا يحتمل غيره، ويدلّ على هذا عدد من الأدلة.

الأول: هو أن أبا بكر ﷺ هو أفضل الأمة حين مات رسول الله ﷺ.

الثاني: أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ لما مرض مرضه الأخير أمر الناس أن يقدِّموا أبا بكر قد قال بعض الصحابة: إذا ارتضاه رسول الله لديننا أفلا نرتضيه لدنيانا. يعني أن تقديمه في الإمامة الصغرى وهي إمامة الصلاة دليل؛ بل هي نص على أنه هو الأحق بالتقدم في الإمامة العظمى.

الثالث: أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ أمر الصحابة أن يأتوا بكتاب ليكتب لهم، فقال «يأبى والمسلمون إلا أبا بكر» ثم إنه لما دعا بذلك الكتاب قال «إيتوني بكتاب أعهد بينكم عهدا لا تختلفوا بعدي» قال عمر ﷺ: عندنا كتاب ربنا وما أظن رسول الله ﷺ إلا غلب عليه الوجع.

وهذا اجتهاد منه ﷺ -يعني من عمر- حمله عليه أن ظن أن النبي ﷺ سيذكر غير أمر الخلافة غير أمر الوِلاية؛ لأن أمر الولاية الدليل عليه أعظم بأدلة كثيرة أخرى فلا تحتاج إلى عهد مكتوب خاص يعهد إليهم به، وخشي أن يقول شيئا آخر ويكون ذلك فتنة للناس لأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ في تلك الحال بشر، والناس قد لا يدركون كل شيء.

ولهذا النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ أراد الكتابة بالعهد لأبي بكر، وعمر ﷺ منع أو رأى -كما قال بعض أهل العلم- أنه لا يجلب كتاب لأنه إن كان تنصيصا بالولاية هذا مدلول عليه بغيره.

قال بعض العلماء: ولا يحمل قول عمر ﷺ على أنه ظن أنّ النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ سيكتب شيئا آخر، ولكن نظر في أن الأمر لم يكن على الإيجاب وإنما كان على باب الشفقة والرحمة لهم، وباب الشفقة الرحمة لهم قال هؤلاء لا تلزم فيه الاستجابة وخاصة في مثل مرضه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ.

والأول هو الأظهر في تحليل قول عمر ﷺ.

والأدلة على هذا كثيرة متنوعة في أن ابا بكر ﷺ كان منصوصا على استحقاقه للخلافة لعدة أدلة يؤخذ منها أنه نص جلي لا يحتمل التأويل.

المسألة الثانية خلافة أبي بكر الصديق ﷺ وبيعة أبي بكر الصديق تمت في سقيفة بني ساعدة في القصة المعروفة

المسألة الثالثة: خلافة أبو بكر الصديق طعن فيها الرّافضة، فلم يقتصروا على ذلك بل طعنوا في أبي بكر الصديق.

المسالة الأخيرة الرابعة: قال (تَفْضِيلًا لَهُ وَتَقْدِيمًا عَلَى جَمِيعِ الْأُمَّة) وهذا هو الذي ذكرت لـ ـك في أول الكلام من أن تقديم أبي بكر لأجل تفضيله، فهو الأفضل وهو المقدَّم، كذلك عمر هو الأفضل وهو المقدَّم، كذلك عثمان هو الأفضل وهو المقدَّم، ثم علي هو الأفضل وهو المقدَّم، ﷺ أجمعين.

]الأسئلة

س١/ لقد أشكل السؤال الذي طرح في الدرس السابق وهو إذا اغتسل للجمعة هل يجزئ عن الوضوء؟ فأجبتم بعدم الجواز، فهل المنع إذا لم يَنْوِ الوضوء وهو تحت الدش أو حتى ولو نوى الوضوء مع الاغتسال للجمعة إلى آخر الكلام .

ج/ هو الكلام كان واضحا لكن يمكن أن يختصر في نقطتين:

النقطة الأولى أن الحدث الأصغر لا يرفعه الغسل إلا إذا كان الغسل عن حدث أكبر، الحدث الأصغر لا يرفعه الغسل؛ يعني ليس كل غسل يرفع الحدث الأصغر، ومعنى قولنا كل غسل، غسل العبادة مثل الجمعة أو غسل التبرد أو للتنظف، هذا ليس الغسل رافعا للحدث الأكبر وبالتالي فلا يرفع الحدث الأكبر بل يلزم المغتسل غسل استحباب أو غسل نظافة أو غسل لا يرفع الحدث الأكبر، يلزمه أن يتوضأ لأن هذا الغسل لا يرفع الحدث.

وإنما الذي يرفع الحدث بالنية إذا اغتسل لرفع الحدث الأكبر، الرجل إذا كان عليه جنابة فاغتسل من الجنابة وهو ينوي رفع الحدث الأكبر والحدث الأصغر، أو ينوي رفع الحدث مطلقا فإنه يغتسل ويكون هذا من الصور التي يدخل فيها، تدخل فيها الطهارة الصغرى في الكبرى أو يدخل فيها الأصغر في الأكبر.

أما إذا لم يكن يرفع الحدث الأكبر فإنه لا يدخل في ذلك؛ بل يجب عليه الوضوء فإن حدثه باطن والغسل لا يرفع الحدث الأصغر إلا إذا كان الغسل لرفع الحدث الأكبر.

النقطة الثانية التي توضح المقام أن قول بعض أهل العلم إن غسل الجمعة واجب على ما جاء في بعض الأحاديث «غسل الجمعة واجب على كل محتلم» ونحو ذلك، كون الغسل واجبا هذا وجوبه للتعبد لا لرفع الحدث، ولهذا لا يدخل في الصورة الأولى ولو كان الغسل واجبا عند من قال به، فتعليق رفع الحدث الأصغر إنما هو بالغسل الذي يرفع الحدث الأكبر، وليس بالغسل الواجب؛ لأنه

هناك صور فيها غسل واجب أيضا، مثلا عند من قال إن غسل الإسلام واجب هذا لا يرفع الحدث الأصغر إلا، إذا كان عن حدث أكبر، كذلك المرأة إذا اغتسلت عن الحيض؛ يعني اغتسلت بعد الحيض اغتسلت بعد التنافس فإن هذا الغسل بالنية يرفع الحدث الأصغر لأنه غسل لرفع الحدث الأكبر.

أما إذا كان غسلا غير ذلك فإنه لا يرفع الحدث هذا إيضاح المقام حتى لا يكون ثم إشكال.

وَعُلَمَاءُ السَّلَف منَ السَّابقينَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ منَ التَّابعينَ –أَهْلُ الْخَيْرِ وَالْأَثَرِ، وَأَهْلُ الْفقْه وَالنَّظَرِ–، لَا يُذْكَرُونَ إِلَّا بِالْجَميلِ، وَمَنْ ذَكَرَهُمْ بِسُوءٍ فَهُوَ عَلَى غَيْرِ السَّبيلِ.

وَلَا نُفَضِّلُ أَحَدًا منَ الْأَوْليَاءِ عَلَى أَحَدٍ منَ الْأَنْبيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَام، وَنَقُولُ: نَبِيٌّ وَاحِدٌ أَفْضَلُ مِنْ جَميعِ الْأَوْلِيَاءِ.

وَنُؤْمنُ بِمَا جَاءَ منْ كَرَامَاتِهِمْ، وَصَحَّ عَنِ الثِّقَاتِ منْ رِوَايَاتِهِمْ.

[الشرح]

قال العلامة الطحاوي (وَعُلَمَاءُ السَّلَف منَ السَّابقينَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ منَ التَّابعينَ –أَهْلُ الْخَيْرِ وَالْأَثَرِ، وَأَهْلُ الْفقْه وَالنَّظَرِ–، لَا يُذْكَرُونَ إِلَّا بِالْجَميلِ، وَمَنْ ذَكَرَهُمْ بِسُوءٍ فَهُوَ عَلَى غَيْرِ السَّبيلِ.) هذه الجملة من هذه العقيدة المباركة قرر فيها الطحاوي منهج أهل السنة والجماعة في التعامل مع أهل العلم من أهل الأثر وأهل الفقه فإنهم كما قال (لَا يُذْكَرُونَ إِلَّا بِالْجَميلِ) لأنهم نقلة الشريعة ولأنهم المفتون في مسائل الشريعة، ولأنهم المبينون للناس معنى كلام الله جل وعلا في كتابه ومعنى حديث النبي ﷺ، وهم الذين يدفعون عن الدين ويذبون عنه بتثبت العقيدة الصحيحة وتثبت سنة النبي ﷺ ورد الموضوعات والأحاديث المنكرة والباطلة التي أضيفت للنبي ﷺ.

فهم إذن حماة الشريعة الحماية العلمية، ولهذا كان العلماء ورثة الأنبياء؛ لأن الأنبياء لم يورّثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم، والذين موا العلم هم الصحابة رضوان الله عليهم، وهم التابعون من علماء السلف وعلماء تابعي التابعين من أهل الحديث ومن أهل الفقه، فهؤلاء منهج أهل السنة والجماعة أن يذكر الجميع بالجميل، وأن لا نقع في عالم من العلماء لا من أهل الحديث ولا من أهل الفقه بل يذكرون بالجميل ولا يذكرون بسوء، وإنما يرجى لهم فيما أخطؤوا فيه أنهم إنما اجتهدوا ورجوا الأجر والثواب والخطأ لا يتابع عليه صاحبه.

وهذا الأصل ذكره الطحاوي في هذا المقام لأجل أنّ طائفة من غلاة أهل الحديث في ذاك الزمن كانوا يقعون في أهل الفقه، وطائفة من غلاة أهل الفقه كانوا يقعون في أهل الحديث ويصفونهم بالجمود.

وأهل السنة الذين تحققوا بسنة النبي ﷺ وبهدي الصحابة يعلمون أن الجميع محسن، وأن هؤلاء وهؤلاء ما أرادوا إلا نصرة الشريعة والحفاظ على العلم والفقه، نعم هم درجات في مقامهم وفي علمهم، لكنهم لا يُذكرون إلا بالجميل، والله جل وعلا سخّر هؤلاء لشيء وسخر هؤلاء لشيء، والوسط هو سمة أهل الاعتدال وسمة أهل السنة والجماعة كما كان عليه الإمام أحمد والبخاري ومسلم والشافعي ومالك وأبي حنيفة وجماعات أهل العلم فإنهم كانوا على هذا السبيل.

قال بعدها رحمه الله (وَلَا نُفَضِّلُ أَحَدًا مِنَ الْأَوْلِيَاءِ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَام، وَنَقُولُ: نَبِيٌّ وَاحِدٌ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْأَوْلِيَاءِ) يريد العلاّمة الطحاوي بهذا أن يقرر عقيدة عظيمة وهي أنّ أفضل الناس هم الأنبياء، وأن النبي أفضل من جميع الأولياء، وأن أهل السنة والأثر والجماعة هؤلاء لا يفضلون وليا على نبي؛ بل كل نبي أفضل من جميع الأولياء، وأدخلها في العقيدة مع أنها مسألة تفضيل لصلتها بالنبوة وبالوَلاية؛ ولأنه ظهر في عصره طائفة ممن زعموا أنّ الولي قد يبلغ مرتبة أعظم من مرتبة النبي، وهذه الطائفة أو هذه الطائفة تشمل فئتين كبيرتين:

الفئة الأولى: الباطنية في زمنه من إخوان الصفا والإسماعيلية ومن شايعهم، وكذلك ربما دخل فيها طائفة من أهل الرفض والتشيع، فإنهم يفضلون بعض الأولياء على بعض الأنبياء.

الفئة الثانية من الطائفة التي تفضل الأولياء على الأنبياء هم غلاة المتصوفة بذلك الزمن الذين تزعّمهم الحكيم الترمذي محمد بن علي بن حسن الترمذي في كتاب سماه ختم الولاية كما سيأتي بيانه.

فأراد أن يبين مباينة لهذه الطائفة ولهذه الفئات جميعا وأننا نعتقد أن الولي أنه مهما بلغ من الصلاح والطاعة فإنه حسنة من حسنات النبي الذي تبعه، فإنما علا مقداره وظهر شأنه في متابعته للنبي لا باستقلاله، على الأنبياء جميعا صلوات الله وسلامه.

نذكر هنا مسائل.

المسألة الأولى: التفضيل، تفضيل الأولياء على الأنبياء هذا نشأ مع عقيدة عند المتصوّفة ومن شابههم يعني غلاة المتصوفة وهي ما أسموه بختم الوَلاية، ويعنون بختم الولاية أنه كما أن للأنبياء نبيا

خاتما لهم، فكذلك لأولياء ولي خاتم لهم، وكما أن خاتم الأنبياء أفضل من جميع الأنبياء، فكذلك خاتم الأولياء هو أفضل من جميع الأولياء.

وعقيدة ختم الولاية ذكرها الحكيم الترمذي في كتابٍ سماه ختم الولاية قد طبعت منتخبات منه قديما، وأسس فيها القول بأن الأولياء يختمون، وأن الولي في باطنه قد يبلغ مقاما يتلقَّى فيه من الله جل وعلا مباشرة، وأنّ الولي قد يكون أفضل من النبي، وهذه لم ينصَّ عليها ولكنها تفهم من فحوى كلامه.

ولاشك أنه غلط في ذلك غلطا فاحشا، وإن كان هو من أهل العناية بالحديث كرواية، ومن أهل الخير والصلاح كما وصفه بذلك ابن تيمية؛ لكنه غلط في هذه البدعة الكبرى التي ابتدعها في الأمة والشرور التي حدثت من القول بوحدة الوجود وتفضيل الولي على النبي والاستقاء من الله مباشرة إنما حدثت بعد هذا الكتاب وهذه النظرية الباطلة التي تبطل شريعة محمد عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ على الحقيقة.

وهذا لم يختص به الحكيم الترمذي؛ بل تبعه عليه أناس منهم ابن عربي في كتابه الفصوص وفي كتابه الفتوحات المكية، ومنهم محمد بن عثمان المرغني السوداني الذي له طريقة معروفة عند أهل السودان طريقة الختمية، ومنهم التيجاني، هؤلاء كانوا في القرن في الثالث عشر، والمرغني في كتابه تاج التفاسير صرح بهذه العقيدة، ومنهم التيجاني عند أهل المغرب فيما يعتقدون فيه ووصف به.

هؤلاء يعتقدون أن الولاية تختم؛ لكن ادّعى ابن عربي الذي هو الذي ختم الأولياء، وادعى المرغني أنه هو الذي ختم الأولياء وادّعى أيضا أنه هو الذي ختم الأولياء.

المسألة الثانية: عقيدة ختم الوَلاية أو ختم الأولياء مبنية على ثلاثة أشياء:

الأول: أن النبي إنما أتى بشريعة ظاهرة، والولي خاتم الأولياء جاء بشريعة باطنة، فخاتم الأولياء في الظاهر مع نبي وفي الباطن مستقل عن النبي،

الثاني من الثلاث نقاط التي بنوا عليها مذهبهم: أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء؛ لأن خاتم الأنبياء يأخذ عن الله بواسطة وخاتم الأولياء يأخذ مباشرة؛ ولأن خاتم الأنبياء يأخذ الناس بما يُصلح ظاهرهم وخاتم الأولياء يصلح باطنهم.

ولهذا يقول: مثلا المرغني في بعض كلامه يقول: من رآني، ومن رأى من رآني إلى خمسة أجيال فإنهم محرّمون عن النار، لما في خاتم الأولياء من النّور الذي قذفه الله جل وعلا فيه، فينبعث هذا النور فيمن رآه ومن رأى من رآه إلى آخره. أو كما قال، وهذا العقيدة بها جعلوا أن للولي ما يفضل به النبي والعياذ بالله.

الثالثة في كلامهم: أن الولي والنبي بينهما فرق من جهة أن النبي جاءه الوحي اختيارا من الله جل وعلا، وأما الولي خاتم الأولياء ففاض عليه الوحي؛ لأنه استعد لذلك بتصفية باطنه، فعنده القبول والاستعداد لأن يفاض عليه، وبهذا صار خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء.

المسألة الثالثة: عند كثيرين من الفئات التي تعتقد في الأولياء، أهل السنة يعتقدون بكرامات الأولياء كما سيأتي لكن باعتقاد الصحيح؛ لكن في فئات كثيرة كمثل الباطنية والرافضة وغلاة الصوفية يعتقدون أن أفضل المقامات مقام الولي، ويليه الدرجة الثانية مقام النبي، ويليه مقام الرسول، وفيها يقول قائلهم:

مقام النبوة في برزخ فويق الرسول ودون الولي

وقال (وَلَا نُفَضِّلُ أَحَدًا مِنَ الْأَوْلِيَاءِ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَام) ما فيه ولي يمكن أن يكون أفضل من نبي؛ بل أفضل الناس هم الأنبياء ثم يليهم الأولياء وصحابة رسول الله ﷺ وصحابة كل نبي إلى آخره، قال (وَنَقُولُ: نَبِيٌّ وَاحِدٌ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْأَوْلِيَاءِ) الله أعلم حيث يجعل رسالته سبحانه وتعالى.

قال بعدها (وَنُؤْمِنُ بِمَا جَاءَ مِنْ كَرَامَاتِهِمْ، وَصَحَّ عَنِ الثِّقَاتِ مِنْ رِوَايَاتِهِمْ) نتكلم عنه نقسم الكلام عليه بين الدرس هذا -إن شاء الله- والدرس القادم لأنه يطول الكلام على كرامات الأولياء.

قال (وَنُؤْمِنُ بِمَا جَاءَ مِنْ كَرَامَاتِهِمْ، وَصَحَّ عَنِ الثِّقَاتِ مِنْ رِوَايَاتِهِمْ) يريد رحمه الله أن أهل السنة الجماعة وأهل الحديث والأثر والمتابعين للسلف الصالح يؤمنون بما جاء في الكتاب والسنة ما صحت به الرواية من كرامات الأولياء وهم يصدقون بكرامات الأولياء ولا ينفونها،

ونذكر هنا مسائل:

الأولى: كرامات الأولياء جمع كرامة.

وفي الاصطلاح عرفت الكرامة كرامة الولي بأنها أمر خارق للعادة جرى على يدي ولي.

فالكرامة ضابطها أنها أمر خارق للعادة، والعادة هنا خارق للعادة أي عادة؟ عادة أهل ذلك الزمان.

فقد يكون خارقا لعادة أناس في القرن الثاني وهو ليس بخارق لعادتنا في هذا الزمن، مثل أن ينتقل من بلد إلى بلد في ساعة من الشام إلى مكة أو إلى القدس في ساعة،

المسألة الثانية: الأصل في كرامات الأولياء من القرآن قول الله جل وعلا ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢) الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ (٦٣) لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾

المسألة الثالثة: الكرامة تبع للوَلاية، والأولياء جعلهم الله جل وعلا هم أهل الإيمان والتقوى قال ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢) الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾

وهاهنا سؤال: هل المبتدع أو الضال أو العاصي يعطى كرامة؟

والجواب عن ذلك: أن الأولياء -كما قرر أهل العلم- على فئتين: الفئة الأولى السابقون والفئة الثانية المقتصدون، فليس الظالم لنفسه المقيم على المعصية حظ في الكرامة؛ لكن قد تجري الكرامة على يدي من عنده بدعة أو ظلم لنفسه، وذلك راجع لأسباب:

الأول: أن يكون ليس هو المراد بها وإنما يكون هذا المبتدع أو هذا الظالم لنفسه في جهاد مع الكافر في جهاد مع العدو الكافر فيعطيه الله جل وعلا الكرامة لا لذاته ولكن لما يجاهد عليه.

السبب الثاني: أن يكون إعطاؤه الكرامة لحاجته إليها في إيمانه أوفي دنياه، فتكون سببا له في استقامة أو في خير.

المسألة الرابعة والأخيرة في هذا الدرس: الكرامة -كرامة الأولياء- هي أمر خارق للعادة، وتشترك مع مخاريق السحرة والكهنة في أنها أمر خارق للعادة، وكذلك معجزات الأنبياء والآيات والبراهين هي أمر خارق للعادة، فخرق العادة في نفسه ليس مثنى عليه فقد تخرق العادة لمبطل، وقد تخرق العادة لصالح يعني لرجل صالح، وقد تخرق العادة لكاهن ساحر، وقد تخرق العادة لولي صالح.

ولهذا وجب أن يكون ثم فُرقانا في خرق العادة عند من حصلت له وعند الناس،

لكن ثم فرق بين خارق العادة للشياطين وخارق العادة للأولياء.

والفارق بينهما:

أن خارق العادة للأولياء هذا:

من الله جل وعلا أولا.

وأثر للمتابعة الرسول عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ ثانيا.

والثالث أنه خرق لعادة أهل الزمان فهو في جنسه أعظم وأرفع من جنس خوارق السحرة.

وأما خوارق السحرة فهي:

أولا من الشيطان مخاريق شيطانية.

والثاني هي نتجت من التقرب للشياطين والتعاون معهم حتى خدمتهم الشياطين،

الثالث أنها محدودة وفي الغالب أنها تخييل وليست حقيقة، والشيطان هو الذي يتمثّل وليس من أُعطي الخارق أو من جرى الخارق على يديه في ظاهر أعين الناس أنه هو الذين انتقل.

مثلا وجد في الشام ووجد في مكة في نفس الوقت ووجد في مصر في القرية الفلانية ووجد في القرية الفلانية هذا لا يمكن أن يكون إذن من الشيطان،

[الأسئلة]

س٤/ ما رأيكم ما جاء في كتاب عبد الله بن الإمام أحمد من اتهام لأبي حنيفة بالقول بخلق القرآن إلى آخره؟

ج/ هذا سؤال جيد هذا موجود في كتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد وعبد الله بن الإمام أحمد في وقته كانت الفتنة في خلق القرآن كبيرة، وكانوا يستدلون فيها بأشياء تنسب لأبي حنيفة وهو منها براء خلق القرآن، وكانت تنسب إليه أشياء ينقلها المعتزلة من تأويل الصفات إلى آخره مما هو منها براء، وبعضها انتشر في الناس ونقل لبعض العلماء فحكموا بظاهر القول، وهذا قبل أن يكون لأبي حنيفة مدرسة ومذهب؛ لأنه كان العهد قريبا عهد أبو حنيفة وكانت القوال تنقل قول سفيان قول وكيع قول سفيان الثوري سفيان بن عيينة قول فلان وفلان من أهل العلم في الإمام أبي حنيفة، وكانت الحاجة في ذلك الوقت باجتهاد عبد الله بن الإمام أحمد كانت الحاجة قائمة في أن ينقل أقوال العلماء فيما نقل.

ولكن بعد ذلك الزمان كما ذكر الطحاوي أجمع أهل العلم على أن لا ينقلوا ذلك، وعلى أن لا يذكروا الإمام أبا حنيفة إلا بالخير والجميل، هذا فيما بعد زمن الخطيب البغدادي يعني في عهد الإمام أحمد ربما تكلموا وفي عهد الخطيب البغدادي نقل مقولات في تاريخه معروفة، وحصل ردود عليه بعد حتى وصلنا إلى استقراء منهج السلف في القرن السادس والسابع هجري وكتب في ذلك رسالة ابن تيمية الرسالة المشهورة رفع الملام عن الأئمة الأعلام، وفي كتبه جميعا يذكر الإمام أبا حنيفة بالخير وبالجميع ويترحم عليه وينسبه غلى شيء واحد وهو القول بالإرجاء إرجاء الفقهاء دون سلسلة الأقوال التي نسبت إليه فإنه يوجد كتاب أبي حنيفة الفقه الأكبر وتوجد رسائل له تدل على أنه في الجملة يتابع السلف الصالح إلا في هذه المسألة مسألة دخول الأعمال في مسمى الإيمان.

وهكذا درج العلماء على ذلك كما قال الإمام الطحاوي إلا –كما ذكرت لك– بعض من جاء على الجانبين إما إلا من أهل النظر في الواقعة في أهل الحديث وسماهم حشوية وسماهم جهلة ومن إلا أيضا من المنتسبين من أهل الحديث والأثر فوقع في أبي حنيفة رحمه الله أو وقع في الحنفية كمدرسة فقهية أو في العلماء.

والمدرسة الوسط هو الذي ذكرها الطحاوي وهو الذي عليه أئمة السنة.

لما جاء الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب أصّل هذا المنهج في الناس وان لا يذكر أحد إلا بالجميل وأن ينظر في أقوالهم وما رجحه الدليل فيؤخذ به وأن لا يتابع عالم فيما أخطأ فيه وفيما زل؛ بل نقول هذا كلام العالم وهذا اجتهاده والقول الثاني هو الراجح.

ولهذا ظهر بكثرة في المدرسة مدرسة الدعوة ظهر القول الراجح والمرجوح وربي عليه أهل العلم في هذه المسائل تحقيقا لهذا الأمر، حتى أتينا إلى أول عهد الملك عبد العزيز رحمه الله لما دخل مكة، وأراد العلماء طباعة كتابة السنة لعبد الله بن الإمام أحمد وكان المشرف على ذلك والمراجع له الشيخ العلامة عبد الله بت حسن آل الشيخ رحمه الله تعالى رئيس القضاة إذ ذاك في مكة، فترع هذا الفصل بكامله من الطباعة، فلم يُطبع لأنه من جهة الحكمة الشرعية كان له وقته وانتهى، ثم هو اجتهاد ورعاية مصالح الناس أن يترع وأن لا يبقى وليس هذا فيه خيانة للأمانة؛ بل الأمانة أن لا يجعل الناس يصدون عن ما ذكر عبد الله بن الإمام في كتابه من السنة والعقيدة الصحيحة لأجل نقول نقلت في ذلك وطبع الكتاب بدون هذا الفصل وانتشر في الناس وفي العلماء على أن هذا كتاب السنة لعبد الله بن الإمام أحمد.

حتى طبعت مؤخرا في رسالة علمية أو في بحث علمي وأُدخل هذا الفصل وهو موجود في المخطوطات معروف أدخل هذا الفصل من جديد يعني أرجع إليه وقالوا إن الأمانة تقتضي إثباته إلى آخره وهذا لاشك أنه ليس بصحيح بل صنيع العلماء علماء الدعوة فيما سبق من السياسة الشرعية ومن معرفة مقاصد العلماء في تآليفهم واختلاف الزمان والمكان والحال وما استقرت عليه العقيدة وكلام أهل العلم في ذلك.

ولما طبع كنا في دعوة عند فضيلة الشيخ الجليل الشيخ صالح الفوزان في بيته كان داعيا لسماحة الشيخ عبد العزيز رحمه وطرحت عليه أول ما طبع الكتاب كتاب السنة الطبعة الأخيرة التي في مجلدين إدخال هذا الباب فيما ذُكر في أبي حنيفة وأما الطبعة الأولى كانت خالية من هذا لصنيع المشايخ فقال رحمه في مجلس الشيخ صالح قال لي: الذي صنعه المشايخ هو المتعين ومن السياسة الشرعية أن يحذف وإيراده ليس مناسبا. وهذا هو الذي عليه نهج العلماء.

زاد الأمر حتى صار هناك تآليف يطعن في أبي حنيفة وصار يقال أبو جيفة ونحو ذلك وهذا لاشك ليس من منهجنا وليس من طريقة علماء الدعوة، ولا علماء السلف لأننا لا نذكر العلماء إلا بالجميل، إذا أخطؤوا فلا نتابعهم في أخطائهم خاصة الأئمة هؤلاء الأربعة؛ لأن لهم شأنا ومقاما لا ينكر.

وَلَا نُفَضِّلُ أَحَدًا مِنَ الْأَوْلِيَاءِ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَام، وَنَقُولُ: نَبِيٌّ وَاحِدٌ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْأَوْلِيَاءِ.

وَنُؤْمِنُ بِمَا جَاءَ مِنْ كَرَامَاتِهِمْ، وَصَحَّ عَنِ الثِّقَاتِ مِنْ رِوَايَاتِهِمْ.

[الشرح]

ذكرنا أربع مسائل.

المسألة الخامسة: كرامات الأولياء ترجع إلى نوعين:

ترجع إلى القدرة.

وترجع إلى التأثير.

والقدرة والتأثير قد يكونان في الأمور الكونية وقد يكونان في الأمور الشرعية.

مثال قدرة في الأمور الكونية أن يقدره الله جل وعلا على ما لم يقدر عليه غيره من الناس؛ بأن يسمع ما لم يسمعوا، أو أن يقدر من حيث المشي أو القدرة البدنية ما لم يقدروا، أو أنه يغلب لما لم يقدروا عليه الواحد في العادة، يعني أنه راجع إلى قدرة -يعني الكونيات- إلى قُدَر في السماع بالآلات في السمع أو في البصر أو في القوى..

هذا له مثال أو له أمثلة... سماع سارية كلام عمر ﷺ وهو في المدينة حيث كان يخطب، فقال: يا سارية الجبل الجبل. يعني الزم الجبل وسارية كان في بلاد فارس وسمع الكلام، وهذا لاشك قدرة للسماع خارقة للعادة أوتيها، وكذلك هي من جهة عمر ﷺ قدرة في الإبصار حيث أبصر ما لم يبصره غيره، فقال: يا سارية الجبل الجبل. فنظر إلى سارية ونظر إلى الجبل ونظر إلى العدو وكأن الجميع أمامه، ولهذا قال: الزم الجبل هذه قدرة في الآلات سمع وفي البصر.

النوع الثاني من القدرة قدرة في الشرعيات ونقصد بالشرعيات المسائل الدينية، فيكون عنده قدرة بأن يستقبل من العلم والدين ما لا يستقبله غيره من جهة الحفظ -حفظ الشريعة- أو الفهم الذي يأتيه الله جل وعلا من خصه من أوليائه أو ما شابه ذلك، فعنده قدرة في فهم الشرعيات وفي فهم مراد الله وفي الحفظ أعطي بمزيد عن عادة أمثاله، هذا يكون للإكرام إذا خرج عن مقتضى العادة صار خارقا للعادة في حال بعض الناس.

أما القسم الثاني فهو في التأثير: التأثير أيضا قد يكون في الكونيات وقد يكون التأثير في الشرعيات.

المسألة السادسة: ذكرنا لكم أن الخوارق ثلاثة أقسام:

خارق للعادة جرى على يدي نبي ورسول، وهذا يسمى آية وبرهان ومعجزة.

وخارق للعادة جرى على يدي ولي، وهذا يسمى كرامة.

وخارق للعادة جرى على يدي شيطان أو عاصي أو مبتدع أو من ليس مطيعا لله ومتقيا له، فهـذا يسمى حالا شيطانيا.

فالفرق بين هذه الثلاثة أشياء واضح:

أولا: أن الأمر الخارق للعادة بحسب من يضاف إليه، فإذا أضيف إلى النبي صار اسمه آية وبرهانا ومعجزا، وإذا أضيف إلى الولي فإنه يسمى كرامة، وإذا أضيف إلى أصحاب الكهانة والسحر والشعوذة فيسمى حالا شيطانيا.

الثاني: أن خرق العادة الذي يجري للولي لا يكون مصحوبا بدعوى النبوة، فقد يجري أحوالا عظيمة للأولياء لكنها مع عدم دعوة النبوة، فإذا ادعى مع تلك الأحوال النبوة صار شيطانا صار ما يساعد به من جهة الشياطين والسحرة وأشباه ذلك.

الثالث: أن ما تخرق به العادة للنبي أوسع بكثير وأعظم من مما تخرق به العادة للولي، فخرق العادة للولي محدود بالنسبة لخرق العادة للنبي، وخرق العادة للسحرة والكهنة الشياطين وأهل الشعوذة وأهل العصيان الذين يدّعون الأحوال، هذه ليست خرقا للعادة في الحقيقة ولكنها قدرة مما أعطى الله الشيطان أن يوهم به الناس وأن يضل الناس به، من جهة التخييل تارة، ومن جهة تصوره وتشكله في صور وأشكال تارة أخرى.

الفرق الرابع: بين هذه الثلاث، أن كرامة الولي لا تبلغ جنس آية النبي، هذا هو الذي عليه أهل السنة والجماعة؛ يعني أهل الحديث في أنها لا تبلغ جنسها وإن شركتها، يعني اشتركت معها في الصورة فلا تبلغ جنسها، يعني قد يكون يدخل ناراً فلا يحترق وإبراهيم عليه السلام دخل ناراً فلم تضره أو صارت برداً وسلاماً عليه؛ لكن لا يشتركان في الجنس، وإن اشتركوا في النوع يعني إن اشتركوا في..، لكن أن هذه قدْرها ليس كقدْر هذه، صفة النار هذه ليست النار كصفة هذه، وصفة ما يحصل للولي ليس كصفة ما يعطاه النبي.

المسألة السابعة: أنكرت المعتزلة وجماعات كرامات الأولياء وقالوا: إن إثبات كرامات الأولياء يعود على معجزات الأنبياء بالإبطال؛ لأن الجميع خرقٌ للعادة، وما عاد على معجزات الأنبياء بالإبطال فهو باطل.

فالجواب عن ذلك أن الله جلّ وعلا أثبت هذه الأنواع الثلاث، أثبت الآيات والبراهين التي يعطيها للأنبياء، وأثبت جلّ جلاله كرامات الأولياء، وأثبت جلّ وعلا مخاريق السحرة وتخييلات السحرة، فكل هذه في القرآن وفي السنة.

وأما أنها تشتبه مع خارق الأنبياء فهذا ليس بصحيح كما ذكرنا لك من الفروق السّابقة لأنه ثمة فروق ما بين كرامات الأولياء وما بين معجزات الأنبياء.

المسألة الثامنة: مما يشتبه بالكرامة: الإعانة الخاصة من الله جلّ وعلا لبعض عباده فقد يُعين الله جلّ وعلا بعض العباد بأشياء يفرّج بها عنهم الهم والكرب والضيق لكن لا تدخل في باب الكرامة؛ لأنها ليست أمورا خارقة للعادة، فثَم فرق بين نعم الله تعالى المتجددة مما ينجي الله به مثلاً عبده من حادث أو من مرض أو نحو

المسألة التاسعة: الكرامة إذا أعطاها الله جلّ وعلا الولي فإنه ليس معنى ذلك أنه مُفَضَّل وأعلى مترلة على من لم يُعطَ الكرامة،

المسألة العاشرة: مما يتصل بالكرامة من المباحث مبحث الفِراسة؛ لأن الفراسة الإيمانية بها يعلم صاحب الفراسة ما في نفس الآخرين، والفِراسة لفظ جاء في السنة: «اتقوا فِراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»، والحديث حسنه جماعة من أهل العلم، وهو في الترمذي وفي غيره.

ولهذا عُرِّفت الفراسة أيضاً بأنها نور يقذفه الله في قلب بعض عباده، بها يعلم مخبئات ما في صدور بعض الناس.

والعلماء قسموا الفراسة إلى أقسام أشهرها ثلاثة:

الأول الفراسة الإيمانية: وهي التي قد يُدخلها بعضهم في باب الكرامة وليست منها.

والقسم الثاني فراسة رياضية: يعني تحصل بالترويض وبالتعود وبتخفيف ما في النفس من العلائق، وهي التي يحصل قيها دُربة عند بعض أصحاب الطرق.

والثالث فراسة خَلْقية: وهذه ليست راجعت إلى استبطان ما في النفوس ولكن باعتبار الظهر، يُنظر إلى الخلق فيستدل بشكل الوجه على الخُلُق، يستدل بشكل العينين على مزاج صاحبها، يستدل بشكل البدن أو شكل اليد أو تقاطيع الوجه على حاله من جهة الأخلاق، فهذه اعتنى كثير من الناس، وصُنفت فيها مصنفات عند جميع الأمم، من الأمم السابقة لأمة الإسلام، وفي أمة الإسلام أيضاً لأنها فراسة خلقية، ويقولون: إنه تم ترابط ما بين الخَلق والخُلُق. ومن الأئمة الذين اعتنوا بهذا الباب وتعلموه الشافعي رحمه الله وصنّف طائفة من أصحاب الشافعي في الفِراسة مصنفات الفراسة الخَلقية.

المقصود من ذلك أن الفراسة –وهي النوع الأول الفراسة الإيمانية–، ليست من الكرامة لأنها أقرب ما تكون إلى الإلهام، والإلهام قد يكون خارقاً للعادة وقد لا يكون فجنس الفراسة الإيمانية

ليست من جنس الكرامات، وقد يكون من أنواع الفراسة ما يكون فيه خرق للعادة فيكون كالعلوم والمكاشفات التي يُجريها الله جلّ وعلا على يد أوليائه.

الحادي عشر: كرامات الأولياء –ما أدري ذكرتها أو لا!! [1] لكن على كل حال نؤكد عليها إن كانت ذُكرت–، كرامات الأولياء قد تجري للمجموع لا للأفراد، وهذا في حال الجهاد سواء أكان جهاد علمياً أم كان جهاداً بدنياً، فقد يُكرم الله جلّ وعلا الأمة المجاهدة، جماعة المجاهدين من أهل العلم، يعني من الجهاد باللسان بقوة في التأثيرات الشّرعية وبالنصر على من عاداهم بالملكة والحُجَّة وبما يعلمون به مواقع الحجج وما في نفوسهم بما يكون أقوى من قدرهم في العادة.

المسألة الأخيرة وهي الثانية عشر: الواجب على المؤمنين أن يسعوا في الإيمان وفي شعبه امتثالاً للأوامر واجتناباً للنواهي طلباً لمرضاة الله جلّ وعلا وأن يبذلوا أنفسهم في الجهاد بأنواعه: الجهاد في العلم والجهاد في العمل والدعوة، أو الجهاد بالسيف والسنان إذا جاء وقته، أو إذا حضره المؤمن، أن يسعوا فيه طلباً لرضا ربهم جل وعلا، وأن لا يلتفت العبد مهما بذل أن لا يلتفت إلى حصول الكرامة أو عدم حصول الكرامة.

[الأسئلة]

س١/ يقول أشكل عند قول الطحاوي: (حب الصحابة دين وإيمان) وذلك من جهة تسمية حب الصحابة إيمان، والحب عمل القلب وليس هو التصديق، فيكون العمل داخلاً في مسمى الإيمان.

ج/ هذا مشكل وقد ذكر الشارح أنه مشكل على أصل الشيخ، وهذا ظاهر أنه مشكل، وما من أحد يخالف السّنة إلا ويقع في التناقض، لأنّ الميزان الذي لا يختلف هو الكتاب والسنة أما الرأي فيختلف، الإنسان يرى رأياً اليوم وغداً يبدو له شيء آخر، ما يلتزمه في كل كلمة، يلتزمه إذا جاء في التعريف، يلتزمه إذا جاء في الوصف ثم يخالفه في سَنَن كلامه وهكذا.

وَنُؤْمِنُ بِأَشْرَاطِ السَّاعَةِ: مِنْ خُرُوجِ الدَّجَّالِ، ونُزُولِ عِيسَى ابنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلامُ مِنَ السَّماءِ، وَنُؤْمِنُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَخُرُوجِ دَابَّةِ الأَرْضِ مِنْ مَوْضِعِهَا.

وَلاَ نُصَدِّقُ كَاهِناً وَلاَ عَرَّافاً، وَلاَ مَنْ يَدَّعِي شَيْئاً يُخَالِفُ الكِتَابَ والسُّنَّةَ وإجْمَاعَ الأُمَّةِ.

[الشرح]

وهذه الجملة تحتها مباحث ومسائل:

---

[1] ذكرها الشيخ حفظه الله تعالى تحت المسألة الثالثة عند الإجابة على السؤال: هل المبتدع أو الضال أو العاصي يعطى كرامة؟

المسألة الأولى: في تعريف الأشراط، الأشراط جمع شرط، والشّرط هو العلامة التي تفرّق الشيء وتميّزه عن غيره، والأشراط -أشراط الساعة- المقصود به الآيات والعلامات التي تدل على قرب قيام الساعة، إما دُنُواً فتكون أشراطاً كبرى، وإما دلالة على القرب فتكون من جملة الأشراط الصغرى.

المسألة الثانية: أشراط الساعة قسمها العلماء إلى قسمين: إلى أشراط كبرى وإلى أشراط صغرى.

المسألة الثالثة: الأشراط الصغرى كثيرة جدا ومتنوعة، ولا يدلّ كون الحدث من أشراط الساعة على مدحه أو ذمه، بل هي آيات ودلائل على القرب.

المسألة الرابعة: الأشراط الكبرى.

الأشراط الكبرى يعنى بها العلامات والآيات التي تكون قريبة من الساعة، بحيث إذا حدثت فإن يوم القيامة قريبٌ جداً جداً، وسميت كبرى لأنها آيات عظيمة تحدث ليس في حسبان العباد أن تحدث ولم يكن لها دليل قبلها أو لها ما يشابهها.

وهذه الأشراط الكبرى عشر كما جاءت في الأحاديث؛ ولكنها جاء في عدة أحاديث غير مرتبة، يعني من جهة الوقوع، وهنا ذكر الطحاوي رحمه الله في هذه الجملة، ذكر أربعة من أشراط الساعة، ذكر خروج الدجال ونزول عيسى ابن مريم وطلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة، وهذه أربعة من عشرة أشراط، وهو إنما ذكر هنا الأشراط الكبرى لأنها هي العظيمة وهي الآيات الكبيرة التي يجب الإيمان بها

وهذه العشرة وهي مرتبة في الحدوث كما أسوقها:

أول ما يحدث خروج الدجال.

ثم نزول عيسى ابن مريم عليه السلام من السماء.

ثم خروج يأجوج ومأجوج.

ثم ثلاثة خسوف: خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب.

ثم طلوع الشمس من مغربها.

ثم خروج الدابة على الناس ضحى.

ثم الدُّخان.

ثم خروج النار التي تحشر الناس إلى أرض المحشر.

وفي ترتيب الدخان هل هو قبل طلوع الشمس من مغربها أو هو بعد طلوع الشمس فيه خلاف بين أهل العلم، والأظهر هو ما ذكرت لك من الترتيب.

أما الآية الأولى الكبرى وهي التي نص عليها هنا وهي خروج الدجال

وأخبار المسيح الدجال والأحاديث التي جاءت فيه كثيرة متنوعة معروفة في كتب السنة وفي كتب من ألّف في أشراط الساعة، لكن ننبه في هذا على عدة أمور:

الأول أن المسيح الدجال لم يكن حياً في عهده عليه الصلاة والسلام، والأحاديث التي جاء فيها أنه حي وأنه رئي إما في المدينة كقصة ابن صائد أو ابن صيّاد، أو في حبسه في جزيرة خرج إليها بعض الصحابة فرأوه فقصوا ذلك على رسول الله ﷺ، كل هذا لا يدل أنه كان في ذلك الزمن، وأنه يبقى إلى وقت خروجه.

وإنما في قصة الجزيرة في قصة الرجل المحبوس وسؤاله عن النبي ﷺ، الحديث الذي رواه مسلم المعروف، من العلماء من حكم عليه بالشذوذ، ومنهم من قال خرج آية جعله الله آية للدلالة على صدق رسول الله ﷺ وليس مستمر الحياة.

خروج الدجال يكون بعد خروج المهدي، والمهدي ليس من أشراط الساعة الكبرى،

المسألة الخامسة: الناس في ما كتبوا من أهل العلم في أشراط الساعة ما بين مصيب مدقّق وما بين متساهل، ولهذا المؤلفات في هذا الباب كثيرة جداً، يعني وما بين كتب مؤلفة مستقلة وما بين شروح في كتب مطولة، لكن ينبغي لطالب العلم أن يتحرز في هذا الأمر وذلك لأن أشراط الساعة أمر غيبي، والأمور الغيبية يجب أن يُسَلَّم لها إذا صح فيها دليل،

المسألة السادسة: عيسى ابن مريم عليه السلام إذا نزل فإنه يترل تابعاً لشريعة محمد عليه الصلاة والسلام،

المسألة السابعة: أشراط الساعة ربما حَلاَ لبعض الناس أن يترلها على الواقع الذي يعيش فيه، دون تحقيق في انطباقها على ما ذكر، ولهذا ألف ما ألف من المعاصرين في أن هذه العلامة أو هذا الشرط هو كذا بعينه، وهذا مما لا يتجاسر العلماء فيه بل يتحرون فيه أتم التحري فإن تطبيق الواقع على أنه هو ما أخبر به النبي ﷺ هذا يحتاج إلى علم لأنه إخبار لما تؤول إليه أحاديثه عليه الصلاة والسلام وهذا يحتاج إلى علم،

لهذا احذر من التطبيق، تطبيقها، وخاصة في ما يشتبه، قد مرت أزمات ومرت فتن ومرت أشـ ـياء، من الناس من طبّق فأخطأ في ذلك وهو ربما بنى على تطبيق أشياء مـ ـن التصـ ـرفات أو الآراء أو الأحوال فأخطأ في ذلك خطأً بليغاً، وظهر بيان خطئه.

[الأسئلة]

س٧/ ما رأيكم في من قال أن يأجوج ومأجوج هم شعوب الصين؟

ج/ هذا محتمل؛ لكن ما فيه ما يدل على الجزم به، لأن بعض الصفات التي وردت منطبقة عليهم، في أشكالهم لكن بعض الصفات لأنهم قصيرو القامة جداً وبعض الصفات قد ما تنطبق م ـن ك ـل جهة، والتحديد ما الذي يفيد فيه؟ يعني كانوا شعوب الصين أو شعوب أخرى أو ناس يكثـ ـرون بقرب زمن خروج عيسى عليه السلام، يكثرون جداً، يتناسلون ثم يذهبون للناس، يعني ما الـ ـذي يختلف من ذلك؟ ويأجوج ومأجوج مثل ما ذكرنا لك سابقا هم موجودون من زمن الأنبياء: ﴿إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ وأنهم يخرجون في زمن، فهم شَعْبان أو قبيلان أو قبيلتـ ـان كبيرتان موجودة، لكن ما المقصود بها؟ قد يكون الصين وقد يكون غير ذلك، أنا ما أعلم لأن م ـا عندي ما يحدد ذلك بالدليل.

وَلَا نُصَدِّقُ كَاهِنًا وَلَا عَرَّافًا، وَلَا مَنْ يَدَّعِي شَيْئًا يُخَالِفُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَإِجْمَاعَ الْأُمَّةِ.

[الشرح]

ما ذكره ظاهر الدليل من كتاب الله جل وعلا ومن سنة رسوله ﷺ، ونذكر تحت هـ ـذه الجملـ ـة مسائل:

المسألة الأولى: الله جل جلاله هو المختص بعلم الغيب

المسألة الثانية: قال (وَلَا نُصَدِّقُ كَاهِنًا وَلَا عَرَّافًا) العلماء اختلفوا في معنى الكاهن والعراف، تفسير هذا وهذا، على عدة أقوال، وظاهر صنيع المؤلف الطحاوي رحمه الله أنه يفرق بين العراف وبين الكاهن، والأحاديث جاء فيها ذكر الكاهن وجاء فيها ذكر العراف ذكر الكاهن مفردا والعراف مفردا، وجاء فيها ذكر الكاهن والعراف مجموعين مما يدل على الفرق بينهما.

المسألة الثالثة: دلت الأدلة في سنة النبي ﷺ على أن تطبيق الكاهن أو العراف أنه محرم بل كل وعلى إتيان الكهنة والعرافين لها إثم كبير.

تصديق الكاهن أو العراف يعني إذا سأل سائل فصدقه، فما في الحديث ظاهر وهو أنه قال «فقد كفر بما أنزل على محمد» هذا في حال السائل المصدق فكيف بحال الكاهن نفسه وعد السائل الذي يأتي أنه فقد كفر فكيف بالكاهن أو بالعراف؟

لهذا هنا مسألتان:

المسألة الأولى: في حكم الكاهن أو العراف والصحيح أنهم إذا استعانوا بالشياطين في ذلك، يعني لم يكونوا دجالين وإنما فعلا يخبرون عن استعانة بالشياطين فإن هذا كفر، ويجب استتابتهم إن تابوا وإلا قتلوا عند كثير من أهل العلم، على تفصيل مر معنا في حكم الزنديق وأمثاله.

الثاني: هو في حال السائل قال عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلاَمُ «فقد كفر بما أنزل على محمد» الكفر هل هو كفر أكبر مخرج من الملة؟ أم كفر أصغر دون كفر؟ أم يتوقف فيه فلا يقال كفر أكبر ولا كفر أصغر لعدم الدليل على ذلك. ثلاثة أقوال لأهل العلم:

ومن أهل العلم من المعاصرين وممن قبلهم من قال أنه كفر أكبر بظاهر قوله «فقد كفر»، ويفتي به عدد من المشايخ هنا.

ومن أهل العلم من يقول هو كفر دون كفر، وهذا أظهر من حيث الدليل لأمرين:

الأمر الأول: أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاَةُ والسَّلاَمُ كما في رواية أحمد قال «من أتى كاهنا أو عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين ليلة» فرتب عدم قبول الصلاة على السؤال والتصديق معا ولو كان السائل الذي صدق كافرا فإنه لا تقبل صلاة حتى يتوب دون تحديد لمدة معلومة.

السبب الثاني في ترجيح هذا القول: أن الناس يصدّقون العراف والكاهن لا على اعتبار أنهم يدّعون علم الغيب وأنهم ينفذون على علم الغيب بأنفسهم؛ ولكن يقولون: هذا –يعني ربما قالوا– هذا ممن اخترقته الشياطين. فيكون لهم شبهة في ما يصدقون به وهذه الشبهة تمنع من أن يعتقدوا فيهم أنهم يعلمون علم الغيب مطلقا، وهذا يكثر في حال من يصدّق من ينتسبون إلى الصلاح أو يظهر عليهم الولاية والصلاح ويخبرون بالمغيبات، والناس يصدقونهم على اعتبار أنهم يحدَّثون به ولهم في ذلك –كما ذكرنا– من الشبهة وهذه تمنع من إخراجهم من الملة والكفر الأكبر.

ولهذا صار الصحيح هو القول بأن تصديق الكاهن يعني في الخبر المغيب بخصوصه يعني من أتى فسأل فصدق بالخبر بعينه أن هذا كفر دون كفر لا يخرج من الملة؛ لكن يجب معه التعزير البليغ والردع حتى ينته عما سماه النبي ﷺ كفرا.

القول الثالث وهو رواية عن الإمام أحمد فلا يقال هو كفر أكبر ولا أصغر لأن الحديث أطلق ثم لبقاء الردع في الناس والتخويف في هذا الباب.

<u>المسألة الرابعة</u>: الشبهة التي ذكرنا من استراق السمع هي التي جاءت فيها الآيات أن الشهاب يرسل على شيطان أو على الشياطين الذين يسترقون السمع واستراق السمع له ثلاثة أزمنة:

<u>الزمن الأول</u>: ما كان قبل البعثة قبل أن يوحى إلى محمد ﷺ، يعني في حال أهل الجاهلية،

<u>المرحلة الزمنية الثانية</u>: بعد أن أوحي إلى النبي ﷺ فإن السماء ملأها الله جل وعلا حرسا شديدا وشهبا،

فمُنعوا من الاستماع، ومنعوا من استراق السمع وبقي ما ينفذ القليل جدا بالنسبة إلى ما سبق.

المرحلة الثالثة: هي ما بعد عهد النبي ﷺ، فإن ظاهر الأدلة يدل على أنها لم تخلُ بعد ذلك من الشهب ومن حراستها في ذلك لئلا يدَّعي أحد أن النبوة وتكثر الشبهة معه فيما يخبر بالمغيبات ممن يدّعي النبوة.

المسألة الخامسة: الكِهانة والعِرافة متنوعة الصور،

[الأسئلة]

س٣/ الإخوان في الشيشان يسألون الإخوان الدعاء، فلماذا توقف الأئمة عن الدعاء لهم، وهل لهم من دعاء الآن وهل من دعا لهم الآن يعتبر مخالفا؟

ج/ هذه المسألة كثر السؤال عنها وهي تحتاج إلى تفصيل، ذلك أنّ النوازل التي تترل بالمسلمين سواء أكانت نازلة عامة أو نازلة خاصة فإن الدعاء دعاء المسلم في النوازل طلبا من الله جل وعلا لكشفها ورفع كربة المسلمين في كل مكان هذا من ولاية المسلم للمسلم ومن محبة المسلم للمسلم، ومن النصرة التي أمر الله جل وعلا بها بنحو قوله ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ﴾وفي نحو قوله جل وعلا ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ وفي نحو قوله جل جلاله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾ فوَلاية المسلم للمسلم تقتضي نصرته بما يستطيع، ومن ذلك الدعاء له، الدعاء في أوقات الإجابة وفي خطب الجمعة ودعاء الفرد أو دعاء الخطيب أو الدعاء في الدرب أو نحو ذلك هذا من الأمور المطلوبة شرعا لأنها من مقتضى الوَلاية.

المسألة الثانية إدخال هذا الدعاء في الصلاة؛ يعني ما يسميه الناس القنوت –قنوت النوازل– وهو الذي جاء في الحديث أن النبي ﷺ قنت شهرا يدعو على قبائل من العرب ذكوان و.. ونحو ذلك من القبائل لما استحر القتل في القراء في ذات الرقاع كما هو معلوم.

وسنة النبي ﷺ كما هو معلوم التي يجب اتباعها لا أهواء الناس ولا عواطف الشباب ولا الرغبات المختلفة.

والسنة في قنوت النوازل حتى ولو استنكر بعض من لا يعرف، ورأيت بعض الأوراق التي كُتبت، وهذا مما يؤكد على طلبة العلم حاجة الناس إلى العلم، إذا كان الناس ألفوا الدعاء في بعض ما حصل للمسلمين في الماضي فيظنون أن تغييره تغيير للسنة وترك للنصرة، أو رد، أو عدم استجابة لحاجة المسلمين ونحو ذلك، هذا يؤكد أنه يجب على طالب العلم وعلى من له ولاية خاصة أو عامة أن ننبه الناس، حتى لا يتسارعوا في أمر وتغيب السنة في ذلك وتصبح المسألة بعد ذلك غُيرت إذا غيرت السنة تصبح محدثة عامة تتكرر.

والذي دلت عليه السنة في قنوت النوازل أشياء:

الأول أن النبي ﷺ قنت مرة ولم يقنت في كل نازلة قنت في ذات الرقاع لما استحر القتل بالقراء، ولم يقنت لما حصل قتل المسلمين في مؤتة، وكان من قُتل فيها جعفر وقتل فيها عدد ورجع المسلمون بعد أن حصل لهم ما حصل، وكذلك لم يقنت الصحابة ﷺ في كثير من النوازل التي مرت بهم، فالنبي ﷺ قنت مرة في نازلة عظيمة استحر القتل فيها بالقرّاء قتل منهم سبعون وكانوا هم حفظة القرآن وهم الذين يحفظون عن الناس كتاب الله جل وعلا.

المسألة الثانية مما دلت عليه السنة أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ قنت هو فقط، في مسجده، ولم يأمر مساجد المدينة أن تقنت، فلم ينقل أحد من أهل الحديث ولا من الرواة ولا في كتاب لا سنن ولا صحيح ولا مسند ولا أجزاء حديثية فيما بلغني أن النبي ﷺ يعني بإسناد صحيح أمر أحدا من المساجد أن يقنت.

فالقنوت ليست السنة فيه أن يقنت الجميع وغنما فإنما هو عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَام.

ولهذا أصح أقوال أهل العلم في المسالة أنه لا يقنت إلا الإمام ويقنت المسجد الأعظم في البلد، وليس كلا مسجد جماعة وليس كل مسجد جمعة يقنت، وإنما يقنت الإمام وفي المسجد الأعظم إقتداءً بالسنة، وهكذا كان هدي الصحابة رضوان الله عليهم فلم يكتم في النوازل التي حصلت في عهد عمر في عهد علي أنه قيل لكل المساجد اقنتوا للنوازل.

فإذا كانت المسألة فيها خلاف وجب كما هو منهج أهل الحديث –وهو المنهج الحق– وجب فيها أن ترد إلى السنة حتى تستديم والعلماء لهم في المسألة أربعة أقوال:

القول الأول: أنه لا يقنت إلا الإمام فقط.

الثاني: أن يقنت الإمام الأعظم أو من ينيبه في المسجد الأعظم.

الثالث: أن تقنت كل جماعة سواء كانوا في مسجد أو لم يكونوا في مسجد فإنه تقنت كل جماعة.

والرابع: أنه يقنت حتى المصلي وحده.

الأقوال الثلاثة الأولى مختلفة عن أهل العلم يعني في المذاهب الأربعة وفي غيرها، وفيه ثلاث روايات عن الإمام أحمد، والأخير يقنت كل مصلي يعني إذا أراد هذا ذكر عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله.

والسنة تدل على القول الثاني، وهو أنه يقنت الإمام الأعظم أو من ينيبه في المسجد الأعظم في البلد يعني إئتمام في المسلمين أو من ينيبه الأعظم في البلد فقط دون سائر المساجد وهذا هو السنة في هذا الأمر فقط دون ما سواه.

المسألة الثالثة المتعلقة بهذا أن فهم معنى النازلة والفرق بينها وبين المصيبة والقتل، والفرق بين النازلة الخاصة والنازلة العامة هذا مما يتعين أن يفرق بينهما؛ لأن السنة دلت على أن النبي ﷺ قنت وترك القنوت، قنت بعد ذات الرقاع ولم يقنت فيما نزل من مصائب في غيرها، فدلّ على التفريق بين هذا وهذا.

إذا تبين هذا التفصيل المختصر، فالواجب على طلبة العلم أن يكونوا متنبهين لهذه الأصول، ومن تتبع سيرة أئمة الدعوة فيما مضى، وجد أنهم لم يقنتوا على مدى مائتين سنة الماضية إلا في ما ندر جدا في المصيبة التي يصابون بها هم؛ لأن هذا لا يخاطب به المسلمين -كما هو معلوم- وهذا هو الأوثق والقرب إلى السنة في هذا الباب والمسألة كما ترى فيها خلاف والعالم إذا اجتهد في ذلك واختار أحد الأقوال فلا يعتب عليه أنه لم يأخذ بالقول الآخر؛ لأن الدليل هو محل الاعتبار في هذه المسائل المهمة.

تحصل من ذلك أن الدعاء مطلوب، وأن إدخال الدعاء في الصلاة هو محل البحث في القنوت.

ثم إذا صار قنوت النازلة فالواقع الآن يدل على أن كثير من أئمة المساجد لا يستحسنون قنوت النوازل ويدعو بما خطر له، وقد نص الفقهاء في كتبهم يدعو بما ينتسب النازلة ولا يدعو بما خطر له. لأن هذا الدعاء شُرِع لأجل النازلة فإذا دعا بما خطر له في غير موضوع النازلة قد أخرج هذا الدعاء عن موضوعه، وعما شُرع له فدخل فيما نهي عنه وقد يصل إلى بدعة تبطل الصلاة وهو لا يشعر، وفيما حصل من قنوت في نوازل السابقة التي حصلت بها فتوى من الإفتاء وأذن بها ولي الأمر فيما حصل في الماضي سمعنا وصلينا مع كثير من الأئمة لا يحسنون دعاء النوازل لو قيل حتى كل مسجد جماعة، فإذا رأى رؤيا أنه لا يحسنون دعاء النوازل ولا قنوت النوازل، فينبغي أن لا يؤذن لهم به لأنهم يحرفون الصلاة عن موضوعها وعن ما يشرع فيها.

ولا يتساهل الناس في بعض المسائل يحققون مصلحة من جهة -مصلحة الدعاء والقنوت-، ثم يحدث مفسدة من جهة أخرى في أنهم لا يحسنون الدعاء، ويدخلون في مسائل ليست مما يدعى له.

تحصّل من هذا البحث الذي ذكرت لكم على اختصاره أن الصحيح دلت عليه السنة أنه لا يقنت إلا الإمام الأعظم أو من ينيبه وفي المسجد العظم فقط في النازلة التي تؤثر على أهل البلد.

أما قنوت المسلمين عامة لنازلة وقعت في بعضهم فهذا لا أصل له في السنة والله أعلم.

[وَلَا نُصَدِّقُ كَاهِنًا وَلَا عَرَّافًا، وَلَا مَنْ يَدَّعِي شَيْئًا يُخَالِفُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَإِجْمَاعَ الْأُمَّةِ.]
وَنَرَى الجَمَاعَةَ حَقًّا وَصَوَاباً، والفُرْقَةَ زَيْغاً وَعَذَاباً.

وَدينُ الله في الأرضِ وَالسَّماء وَاحدٌ، وهُو دينُ الإسْلاَمِ، قال الله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ وقال تعالى ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

[الشرح]

وفي قوله: (وَلَا مَنْ يَدَّعِي شَيْئًا يُخَالِفُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَإِجْمَاعَ الْأُمَّةِ) مسائل أيضاً:

المسألة الأولى: أن في مخالفة الكتاب والسنة وإجماع الأمة، هذه مذمومة وضلال وقد تصل بصاحبها إلى الكفر في باب الاعتقاد أو في باب العمليات أو في أبواب السلوك،

المسألة الثانية: الذين نُسبوا إلى الوَلاية -بفتح الواو- وعُدُّوا من الأولياء وأهل الزهادة فئات مختلفة متنوعة:

منهم الغلاة الذين زعموا أنهم يوحى إليهم.

ومنهم من هم دونهم ممن يزعمون أنهم يُلهَمون ويُخبَرون بالغيب.

ومنهم وهم دونهم من يزعمون أنهم على قدرة في تغيير الأحوال والعلم بالضمائر وأنهم يُحدَّثون بما أحدثه الناس بعدهم؛ يعني فيما مضى والذين قبلهم فيما سيأتي.

ولا شك أن طريقة السلف في الزهد والعبادة هي التي أجمعت عليها الأمة، وهي أنهم يتعبدون ويتزهدون، ويرجون الله جل وعلا ولا يدعون شيئاً من أحوال الكهان والعرافين ولا إخبار بالغيب ولا الأحوال الشيطانية المختلفة التي تسمى الكرامات عند بعضهم.

المسألة الثالثة: الواجب على كل مسلم أن يعتقد أن علم الغيب مختص بالله جل وعلا، وأنه يعطي بعض علم الغيب قد يعطي بعض علم الغيب لرسول،

المسألة الرابعة: ذكر لك الشارح هنا ابن أبي العز رحمه الله أحوالاً متنوعة فيمن ادعى أشياء مخالفة للكتاب والسنة وإجماع الأمة ترجع إليه فيها.

[الأسئلة]

س٢/ من اجتهد في إباحة نسبةٍ من الربا، كـ . (٥ %) ونحوه، فهل يُؤجر على هذا وهل يُشنع عليه ؟

ج/ هذا الربا نوعان:

ربا متفق عليه ومجمع عليه، فهذا الذي يخالف فيه الإجماع هو صاحب ضلال وهوى، وهو ربا الجاهلية، الذي فيه القرض الحسن، ثم بعد يقول: إما أن تقضي وإما أن تربي، ويجعلون الربا أضعافاً مضاعفة، وهذا هو الذي جاء في عدد من الآيات وعدد من الأحاديث.

أما الربا غير المتفق على تحريمه: فهذا يدخل في باب الخلاف القوي والخلاف الضعيف على نحو ما فصلنا، مثلاً خلاف ابن عباس في ربا الفضل وربا النسيئة كما معلوم، وأنه لا ربا في الفضل وإنما الربا ربا النسيئة استدلالاً بالحصر في قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الربا في النسيئة»، فهذا اجتهاد وخلاف، لكنه خلافٌ ضعيف، حتى خلاف الصحابة خلافٌ ضعيف، لأن خلاف ابن عباس في هذه المسألة، كذلك إباحته للمتعة مثلاً في بعض المواطن أيضاً خلافٌ ضعيف، وما أشبه ذلك.

من الصور المعاصرة التي جرى فيها البحث: الفوائد الربوية، ومن أباحها من بعض المنتسبين إلى العلم، فهذه الفوائد الربوية منها ما هو متفق على تحريمه وهو ربا الجاهلية، ومنها ما هو مختلف في تحريمه، وما اختلف في تحريمه يدخل في الخلاف الضعيف أو في الاجتهاد في ما ليس بصواب، فيدخل في التفصيل الذي ذكرناه.

أول من –حسب علمي– أول من أباح الفوائد الربوية يعني فوائد البنوك الربوية والقرض – القرض الصناعي – ونحوه – حسب علمي – الشيخ محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار المعروف، وهو رجل يميل إلى مذهب السلف ونصر التوحيد والعقيدة في مواطن كثيرة، وله إلمام بالحديث والسنة والتخريج، لكنه غلط في مسائل فقهية، ولم يكن من صناعته الفتوى، فأباح أشياء تبعه عليها عدد، وله رسالة في هذا الموضوع بخصوصه وهو (الربا والمعاملات المالية) أجاز فيها هذه الفوائد لشبه عنده في ذلك وتبعه عليها عدد من المشايخ في مصر ما بين مقصر وما بين معسر في هذه المسائل.

ومعلومٌ أن الخلاف –كما ذكرت لك في هذا – خلاف شاذ وضعيف وليس له حظ من الدليل.

لكنه وجود الخلاف في هذه المسألة يفيد فائدتين:

الأولى: أن مسألة الفوائد والقرض الصناعي ونحو ذلك ليس من مسائل الربا المجمع عليها، فاعتقاد إباحتها والإفتاء بذلك أو إجازتها لا يدخل في إجازة واستحلال الربا؛ لأن استحلال الربا المجمع عليه كفر، والربا المجمع عليه هو ربا الجاهلية، أما ربا الفوائد وربا القرض وما أشبه ذلك فهذه محرمة ولا تجوز ويجب إنكارها لكن لا تدخل في الربا المتفق عليه.

وَدِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ وَاحِدٌ، وَهُوَ دِينُ الْإِسْلَامِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾

وَقَالَ تَعَالَى ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

وَهُوَ بَيْنَ الْغُلُوِّ وَالتَّقْصِيرِ، وَبَيْنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّعْطِيلِ، وَبَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ، وَبَيْنَ الْأَمْنِ وَالْيَأْسِ.

فَهَذَا دِينُنَا وَاعْتِقَادُنَا ظَاهِرًا وَبَاطِنًا، وَنَحْنُ بُرَآءُ إِلَى اللَّهِ مِنْ كُلِّ مَنْ خَالَفَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ وَبَيَّنَّاهُ. وَنَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُثَبِّتَنَا عَلَى الْإِيمَانِ، وَيَخْتِمَ لَنَا بِهِ، وَيَعْصِمَنَا مِنَ الْأَهْوَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ.

[الشرح]

وهاهنا مسائل:

المسألة الأولى: الإسلام ينقسم إلى قسمين:

وهو الإسلام العام.

والإسلام الخاص.

وكلام المؤلف هنا يعني به الإسلام العام: وهو الاستسلام لله جلّ وعلا بالتوحيد والانقياد له بالطاعة، والبراءة من الشرك وأهله.

والنوع الثاني الإسلام الخاص وهو شريعة محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ.

المسألة الثانية: (دِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ وَاحِدٌ) كما قال الطحاوي هنا، فحينئذ ليس عندنا أديان سماوية، ولا الأديان الثلاثة ومن عبّر عن اليهودية والنصرانية والإسلام أو غيرها أيضا بأنها أديان سماوية، هذا غلط عقدي، وغلط أيضا على الشريعة وعلى العقيدة؛ لأن الدين واحد كما قال جل وعلا ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ فالدّين الذي جاء من السماء من عند الله وارتضاه الله في السماء وارتضاه في الأرض واحد، ليس باثنين، وليس بثلاثة.

فمن الغلط قول القائل الأديان السماوية الثلاثة اليهودية والنصرانية والإسلام؛ بل ليس ثَم إلا دين سماوي واحد وهو الإسلام فقط، على التفصيل الذي ذكرنا في المسألة الأولى.

فشريعة عيسى عليه السلام تسمى النصرانية، وشريعة موسى عليه السلام تسمى اليهودية، أو تقول اليهودية والنصرانية وغير ذلك؛ لكن لا تنسب هذه الثلاث بقول القائل الأديان السماوية الثلاثة؛ لأنه كما قال الطحاوي هنا (دِينُ اللَّهِ ... وَاحِدٌ) ليس متعددا.

وهذه ذهب إليها جمع من النصارى أن اليهود بتصحيح كل الديانات يعني من القرون الأولى بأن النصرانية دين من الله وأن اليهودية دين من الله والإسلام دين من الله وهذا لاشك أنه باطل ومخالف لنصوص الكتاب والسنة وللإجماع في أن الله جل وعلا لا يرضى إلا الإسلام، كما قال جل وعلا ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ وقال ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾وقال جل وعلا ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا﴾ يعني من قبل يعني عند الرسل السالفة.

المسألة الثالثة: الدّين أصل اشتقاقه في اللغة من دَانَ يَدِينُ إذا التزم، أو أُلزم إنما يكون ملازما لـ ـه ومعتادا في شأنه، لذلك قيل أيضا الدَّيْدن دَيْدَنه كذا يعني ما اعتاده كذا، دَيْدني يعني ما اعتدته ـه، ومنه أيضا الدِّين يقول أنا ديني كذا يعني في أصل اللغة يعني أعتاد كذا والتزمه.

ولهذا صار كل ما يلتزم يقال له دين لهذا جاء في القرآن ذكر دين الملك في قصة يوسف في قول ـه جل وعلا ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَن يَشَـ ـاء اللّـ ـهُ نَرْفَـ ـعُ دَرَجَاتٍ مِّن نَّشَاء وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾

المسألة الرابعة والأخيرة: الإسلام ينقسم إلى –يعني من حيث الاستسلام– إلى ثلاثة أقسام: إسلام الوجه، وإسلام العمل، وإسلام القلب.

وإسلام الوجه: يُعنى به أن لا يتوجه إلى غير الله جل وعلا في عبادته،

القسم الثاني إسلام العمل لله جل وعلا: وهو أن يكون العمل مستسلَما فيه لله متخلِّصا فيه من الهوى فيسلم العمل؛ يعني يستسلم في العمل فلا يسلَّط داعي الهوى على الأعمال الصالحة.

والثالث إسلام القلب: وهو أصل هذه الأنواع كلها وهو أنه يخلص في بين قوله وفي عمله، ويستسلم لربه جل وعلا في كل أحوال قلبه.

وينقسم الإسلام أيضا باعتبار آخر إلى شرائع ذكرناها لكم، فكل نبي دينه الإسلام لكن شريعته مختلفة، وقد يقال دين النصرانية، دين اليهودية باعتبار التدين كما ذكرنا لك باعتبار الالتزام، والمقصود الشريعة لكن لا يقال الأديان الثلاثة السماوية كما ذكرنا لك.

باعتبار آخر ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهو الإسلام الخاص: إلى الإسلام والإيمان والإحسان.

وينقسم أيضا باعتبار رابع إلى إسلام كامل وإسلام ناقص؛ يعني باعتبار الاستسلام، إسلام كامل يعني استسلام كامل إسلام ناقص يعني استسلام ناقص.

وهذا بحثه أهل العلم واختلفوا فيه، هل:

الإسلام مثل الإيمان يزيد وينقص؟

أم أن الإسلام شيء واحد، والإيمان هو الذي يزيد وينقص؟

أم أن كلا منهما شيء واحد؟

أم العكس؟

على أقوال متنوعة، والذي ينطبق على طريقة أهل السنة والجماعة، وإن لم يصرح به الأوائل؛ ولكن صرح به المتأخرون ابن تيمية ونحوه من أهل العلم، أن الإسلام يزيد وينقص باعتبار الاستسلام، وأنّ الإسلام له كمال وله نقص، وهذا ظاهر باعتبار الاستسلام.

فإذا نظرنا إلى إسلام الوجه والعمل والقلب أو القصد لله، فالناس في ذلك متباينون تباينا شديدا.

وإذا نظرنا إلى التقسيم السالف وهو أن الإسلام ينقسم إلى إسلام وإيمان وإحسان، والناس في الصلاة مختلفو المراتب وفي الصدقة الواجبة الزكاة مختلفو المراتب، وأن الناس في الصيام مختلفو المراتب، وفي الحج مختلفو المراتب، ثم في الإيمان أيضا مختلفو المراتب، فلابد أن يكون ما تكون من هذه أن يكون متفاضلا.

أيضا وكذلك من كان وصفه الإسلام على مرتبة واحدة، كذلك ليس كل مؤمن على مرتبة واحدة، فأهل الإيمان في الإيمان متفاوتو المراتب وكذلك أهل الإسلام في الإسلام متفاوتو المراتب؛ لأن الإسلام الذي هو الاستسلام يقبل التفاوت ويقبل الزيادة والنقص.

قال رحمه الله بعدها (وَهُوَ بَيْنَ الْغُلُوِّ وَالتَّقْصِيرِ، وَبَيْنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّعْطِيلِ، وَبَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ، وَبَيْنَ الْأَمْنِ وَالْيَأْسِ.) هذه الأربع الألفاظ المتقاربة نص عليها رحمه الله لأجل أن الفرق الضالة أو التي خالفت نحت إلى أحد هذه الثمان صفات، فذكر ثماني صفات، الأولى الغلو، الثاني التقصير، الثالثة التشبيه، والرابعة التعطيل، الخامسة الجبر، السادسة القدر، السابعة الأمن، والثامنة اليأس، ثم قال بعدها (فَهَذَا دِينُنَا وَاعْتِقَادُنَا) إلى آخره.

قوله (بَيْنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّعْطِيلِ).

التشبيه هو أن يجعل شيء شبها لشيء، فعملية الجعل هذه تشبيه، شبه تشبيها، والتشبيه قسمان يعني جعل الشبيه قسمان:

جعْل الشبيه لله جل وعلا في صفاته كلها، أو في بعض صفاته، أو في تمام معنى الصفة...، يمكن أن تقول اختصارا أن يشبه الله جل وعلا بخلقه أو يشبه الخلق بالله جل وعلا في الكيفية كيفية الصفات أو كيفية الصفة أو في تمام معنى بعض الصفة.

النوع الثاني من التشبيه أن تشبّه صفة الله جل وعلا بصفة خلقه في أصل المعنى دون تمامه؛ أن تشبه صفة الخالق جل وعلا بصفة المخلوق في بعض المعنى أو في أصل المعنى.

وهذان القسمان هل يُنفيان عن الله جل وعلا جميعا أو ينفى أحدهما عن الآخر؟ اختلف أهل العلم في ذلك.

الذي يوافق طريقة أهل السنة والجماعة أن ينفى الأول وهو المراد بالتمثيل دون نفي الثاني؛ لأن إثبات الصفات إثبات للصفة مع المعنى، والمعنى يشترك المخلوق مع الخالق فيه في أصل الصفة، في أصل المعنى دون كماله، كما أنه المخلوق يوصف بالوجود والله جل وعلا يوصف بالوجود فبينهما اشتراك في أصل المعنى دون تمامه ودون حقيقته، كذلك يوصف المخلوق بالسمع، والله جل وعلا

يوصف بالسمع وللمخلوق سمع يناسبه، ولله جل وعلا سمع كامل مترّه عن النقائص.. وما يليق بجلاله وعظمته جل وعلا.

فتحصّل من هذا أن:

الأول متفق على منعه وهو التمثيل.

والثاني مختلف في إطلاقه بين أهل العلم، والأوْلى أن لا يُستعمل التشبيه إلا في معنى التمثيل حتى لا يظن الظان ممن لا يفهم طريقة أهل السنة والجماعة أنهم يتساهلون في مسألة التشبيه، فيصدِّقون أنهم مشبهة أو يؤكدون أنهم مشبهة.

وهذا ولو استعمله بعض أهل العلم كابن تيمية وغيره؛ ولكن أرادوا منه حقا وهو أن لا تنفى الصفات؛ ولكن من حيث الاستعمال لا تستعمل لا يقال أنه هناك تشبيه جائز أو أن من التشبيه ما هو حق هذا ليس كذلك.

لذلك لفظ التشبيه لم يأت في الكتاب والسنة منفيا، وإنما جاء نفي المثيل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ولكن لا نستعمل لفظ التشبيه، فالله جل وعلا ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته، وكذلك ليس له شبيه جل وعلا، وأهل التشبيه هم أهل الضلال.

لهذا قال هنا (وَبَيْنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّعْطِيلِ) فالمشبهة وهم الذين جعلوا صفات الله جل وعلا مشبهة لصفات خلقه، إما جميع الصفات كحال أهل التجسيم أو بعض الصفات، هؤلاء نتبرأ منهم وليس في طريقة أهل السنة لفظ تشبيه مثبتا، لا نقول قد يكون مثل ما استعمل بعض المعاصرين ممن لم يتحقق بطريقة أهل السنة والجماعة وأهل الحديث.

القسم الثاني التعطيل، والتعطيل مأخوذ أو معناه الإخلاء، مأخوذ من العُطْل وهو التخلية يقال جِيدُ المرأة عاطل؛ يعني أنه خال من الحلية من الحلي

المقصود من ذلك أن التعطيل ينطبق على نفاة الصفات سواء نفى كل الصفات أو نفى بعض الصفات.

إذا كان كذاك فدين الله بين التشبيه والتعطيل؛ يعني ما بين نفي الصفات، وما بين أن يجعل لله جل وعلا صفات كصفات المخلوق.

[الأسئلة]

س٧/ قال أحمد رحمه الله أو ما ينسب إليه الملاحم والمغازي والتفسير ثلاث ليس لها أصول. إذا صحت كيف تفهم على قصده؟

ج/ هذه كلمة صحيحة عن الإمام رحمه الله قال: ثلاثة ليس لها أصل التفسير والمغازي والملاحم.

ويعني بها تفسير بالاجتهاد وليس التفسير الأثر، والمغازي التي صنف فيها مثل الواقدي كتابه فتوح الشام وإلى آخره، هذه أسانيدها ليست كذلك . والملاحم التي تؤثر ستكون أو كانت مما كان يستعمله أهل القصص في ذلك الوقت، وربما ركبوا له أسانيد وهذه ليس لها أصول ثابتة لأنها لم تكن عناية السلف من الصحابة بنقل هذه الأشياء، إنما نقلوا التفسير المأثور، ونقلوا سيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أما المغازي التفصيلية والملاحم ما كان وما يكون، هذا ما يكون من العلم النافع الذي كان يعتني به السلف رحمهم الله.

س١/ هل الميت يعلم عن الأحياء أخبارَهم؟ فقد سمعتُ من بعض أهل العلم من يقول ذلك وآخر ينفيه، وآخر من يقول هذه المسألة لا أحد يسأل عنها لأنها من علم الغيب.

ج/ هذه المسألة من المسائل المهمّة جداً، وكما ذكر السائل تنوّعت أقوال العلم فيها ما بين ناف مطلقا وما بيت مثبت وما بين مفصل للمسألة بحسب ما ورد في الدليل.

والصواب في ذلك التفصيل.

فمن نفى مطلقاً بأن الأموات لا يسمعون ولا يعلمون؛ بل انقطعت سبيلهم، استدلوا بقول الله جلّ وعلا: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ واستدلوا أيضاً بأنّ الميت انقطع من هذه الدنيا وارتحل إلى الآخرة وهو مشغول عن هذه الدنيا بالآخرة وهو في حياة برزخ، وحياة البرزخ مختلفة عن هذه الحياة، فَصِلَتُه بهذه الحياة تحتاج إلى دليل، ولا دليل يدل على سماعه مطلقاً لذلك وجب نفيه لدلالة قوله: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾، ولم يدل أيضا الدليل على أن الملائكة تبلغ الأموات الأخبار والأحوال، فبنوا على هذا النفي العام بأنّ الميت لا يسمع شيئاً.

والقول الثاني أن الأموات يسمعون مطلقاً ويُبَلَّغُون، يعني يسمعون ما يحدث عندهم ويبلغون ما يحصل من أهليهم وأقاربهم من خير وشر، فيأنسون للخير ويستاءون للشر، وهؤلاء بنوا كلامهم على أن في الأدلة ما يدل على جنس سماع الميت لكلام الحي:

كقوله عليه الصلاة والسلام: إذا... نسيت أوّل الحديث، المقصود اللي في آخره: «وإنه ليسمع قرع نعالهم»، واستدلوا بهذا على أنه يسمع.

ويستدلون أيضاً ببعض الأحاديث الضعيفة كحديث التلقين حديث أبي أمامة الضعيف في التلقين ونحوه بأنه يسمع بعض السماع.

ويستدلون أيضاً بما ورد من الأحاديث بأن الملائكة تبلّغ الميت بأخبار أهله، ويعرضون عليه ما فعلوا فإن وجد خيراً فرح واستبشر وإن وبلّغ غير ذلك استاء من أهله.

ويستدلون أيضا بما يحصل للأحياء من رؤية للأموات في المنام لأرواح الأموات في المنام، وأنهم ربما قالوا لهم فعلت كذا وفعلت كذا وأتانا خبرك بكذا ونحو ذلك.

وهؤلاء أيضا في مسألة خاصة استدلوا بفعل النبي ﷺ مع صناديد قريش لما دفنهم في القليب ورماهم فأطلّ عليهم عليه الصلاة والسلام، فقال لهم: «هل وجدتُّم ما وعد ربكم حقا؟ فإنّي وجدت ما وعد ربي حقا»، قالوا له: يا رسول الله أتكلم أمواتاً؟ قال: «ما أنتم بأسمع لي منهم»، واستدلوا بهذا اللفظ: «ما أنتم بأسمع لي منهم» على أنهم يسمعون، وإذا كانوا يسمعون فإنهم لهم نوع تعلق بالدنيا فلا يمنع أن يُبَلَّغُوا ويقوي ما جاء في هذا الباب من أحاديث.

والثالث وهو الصواب، التفصيل، وهو أن الميّت يسمع، ويسمع بعض الأشياء التي ورد الدليل بأنه يسمعها،، والأصل أن الميت لا يُسَمَّع لقوله: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾، وأنه هو أيضاً لا يسمع فما خرج عن الأصل احتاج إلى دليل وكذلك التبليغ -تبليغ الأخبار- أيضاً خلاف الأصل، ولهذا كان من خصائص النبي ﷺ أن الله جعل له ملائكة سيّاحين في الأرض يبلغونه من أمته السلام، وهذا هو الأقرب للدليل، وهو الأظهر من حيث أصول الشريعة، وهو أن الميت لا يسمع كل شيء، لا يسمع من ناداه، لا يسمع من أتاه يُخبره بأشياء، وأنه لا دليل على أنّه يُبَلّ َغ ما يحصل لأن هذا من خصائص النبي ﷺ، وأن الأحاديث الواردة في ذلك بأنه يُبَلَّغ ونحو ذلك أنها أحاديث ضعيفة لا تقوم بها الحجة.

فينحصر إذاً سماعه فيما دل الدليل عليه، وهو أنه يسمع قرع النعال وأن أهل بدر سمعوا، يعني أنّ المشركين من صناديد قريش سمعوا النبي ﷺ، لهذا في الرواية الثانية الصحيحة أيضا أنه قال لما قالوا له: أتكلم أمواتاً؟ قال: «ما أنتم بأسمع لي منهم الآن» وهذه الرواية ظاهرة الدلالة بأن إسماعهم وتكليمهم هو نوع [تذكيك] وتعذيب لهم، وزيادة «الآن» زيادة صحيحة ظاهرة وبها يجتمع قول من نفى وقول من أثبت، فيكون الإثبات بالسماع فيه تخصيص لهم بتلك الحال لازدياد [تذكيكهم] وتعذيبهم أحياء وميتين.

والعلماء ألّفوا في هذا أيضاً تواليف في الثلاث اتجاهات، يعني في القول الأول والثاني والثالث، وابن القيم رحمه الله في كتاب (الرّوح) توسّع في هذا على القول الثاني، توسّع فيه على القول الثاني، لكنه ليس هذا القول أو غيره موافقاً لقول المشركين الذين يجيزون مناداة الميت وسؤال الميت الحاجات وطلب تفريج الكربات وإغاثة اللهفات، وفي نذر والنذور ليخاطبوه وليستغيثوا به أو يستشفعوا به. هذا غير داخل في المسألة لكن هذه المسألة أساس يروّج به من دعا إلى الشرك لأنهم يعتمدون على مثل هذه الأقوال. ألّف ابن القيم كتاب الروح وبحث في هذه المسألة وتوسع

فيها جداً حتى أنه رحمه الله تعالى نقل منامات وحكايات في هذا المقام، هي من قبيل الشواهد على طريقته، لكن العبرة بما دلّ عليه الدليل من الكتاب والسنة ولا متمسك في كلام ابن القيم بمن زعم أن الموتى يغيثون وأنهم يسمعون ويجيبون من سألهم إلخ. بل ابن القيم رحمه الله مع ما أورد فإنه ردّ على المشركين والخرافيين وأهل البدع والظلال الذين يصفون الأموات بأوصاف الإله جلّ الله عمّا ادّعى المدّعون.

وهناك من ذهب إلى المنع مطلقاً وعدد من أهل العلم ومذهب الحنفية بالخصوص و(التواليف) طائفة من الحنفية في هذا الباب على هذا الأساس من أن الأموات لا يسمعون أصلاً، فكيف يبلّغون وكيف يجيبون، والصواب اللي عليه الدليل هو التفصيل الذي مرّ ذكره...

السلام، سلام النبي ﷺ، ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في رده على البكري قاعدة مهمّة في فحوى كلامه، وهو أن الميت على القول بسماعه وسماع النبي ﷺ بخصوصه فإنّه لا يسمع بقوة هي أكبر من قوته في الدنيا، لا يسمع البعيد لأنّ إعطاءه قوة أكبر من قوته في الدنيا على السماع، هذا باطل ولم يدلَّ عليه أصل ولم يقل به أحد، ولهذا جاء في بعض الآثار، أو جاء في بعض الأحاديث وإن كان فيها مقال، طبعاً فيها تعليل لبحث معروف: «من سلّم علي عند قبري أجبته أو رددت عليه، ومن سلّم علي بعيداً بُلّغته». وهذا صواب النهي من قول بعض السلف. يعني إستظهاراً، لأنه من سلّم قريباً أجيب ومن سلّم بعيداً بُلّغ، ولا يصح الحديث في ذلك.

المقصود من هذا أن تبليغ سلام من سلّم لنبي ﷺ يدل على أنه ليس عنده قوة تحضر في كلّ مكان، من سلّم عليه، عليه الصلاة والسلام عند قبره فله حكم من سلم عليه عند القبر، يرد عليه السلام. والآن القبر بعيد، قبر النبي ﷺ الآن بعيد، ليس قريب وبينك وبينه أربع جدران، جدران كبيرة، فإذا تكلّم المرء خافتاً بأدب وسلّم: (السلام عليك يا رسول الله) بهدوء، فإنه لو كان عليه الصلاة والسلام حياً في مكانه أي في غرفته، في حجرته التي دفن فيها لَمَا سمع. ولهذا ليس ثَمّ فيه إلا التبليغ، فالآن من أنه يُبلَّغ، الملائكة تبلغه من سلّم عليه، لأن الذي يسلّم بعيد ولا يُسمَع.

ذكر ابن تيمية أنه لم يدلّ دليل على أنه يُعطَى قوّة غير القوة التي كانت معه في الدنيا، ولو قيل أن الميت يسمع، الميت عامةً يسمع فإنه لا يسمع من يكلمه من خلف المقبرة، أو بينه وبينه عشرين متر (٢٠م) يتكلم بهدوء، أو نحو ذلك فإن هذا من وسائل الاعتقادات الباطلة أو من وسائل الشرك والخرافة.

أما النبي ﷺ فحياته حياة كاملة برزخية ولا شك أكمل من حياة الشهداء.على كل حال.

وَنَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يُثَبِّتَنَا عَلَى الْإِيمَانِ، وَيَخْتِمَ لَنَا بِهِ، وَيَعْصِمَنَا مِنَ الْأَهْوَاءِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَالْآرَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ، وَالْمَذَاهِبِ الرَّدِيَّةِ، مِثْلِ الْمُشَبِّهَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَالْجَبْرِيَّةِ وَالْقَدَرِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ، مِنَ الَّذِينَ خَالَفُوا السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ، وَحَالَفُوا الضَّلَالَةَ، وَنَحْنُ مِنْهُمْ بُرَآءُ، وَهُمْ عِنْدَنَا ضُلَّالٌ وَأَرْدِيَاءُ وَبِاللَّهِ الْعِصْمَةُ وَالتَّوْفِيقُ.

الشرح

هذه هي الجملة الأخيرة من هذه العقيدة المباركة، عقيدة أبي جعفر الطحاوي رحمه الله تعالى حيث بيّن فيها أصول الاعتقاد بالله جلّ وعلا وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه، وبيّن فيها تفاصيل الكلام على مسائل كثيرة تدخل تحت أركان الإيمان الستة. وذكر فيها كعادة من ألّف في عقائد السلف ما يتصل بذلك من الكلام في الصحابة وما وقع من فتن والكلام في من الأحق بالخلافة، والكلام في العشرة المبشرين بالجنّة، وما أشبه ذلك من المسائل المتصلة بمسائل الإيمان، وكذلك ذكر عدّة مسائل تتعلق بالقول في أهل العلم، وأننا لا نذكر أهل العلم ومن كانوا من أهل الحديث والأثر أو من أهل الفقه والنظر إلا بالخير ومن ذكرهم بغير الخير فهو على غير السبيل، وما شابه ذلك من المسائل.

[الأسئلة]

س٤/ يقول أنا أعمل مع مجموعة من الأجانب العمل الحكومي، وكثيراً ما أتعامل معهم وغالباً ما أُظهر الودّ لكي أكسبهم للدين أو [لإظهاره] ما رأي الشرع في هذا؟

ج/ هذا إذا كان يقصد بالأجانب يعني بأنهم كفار فالواجب على المسلم أن يكون في باطنه بُغض للكفر ولأهل الكفر والله جلّ جلاله يقول: ﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ﴾ الآية، فوجود المودة في القلب، المودة التامة المطلقة هذه لا تكون مع الإيمان، فالواجب إذن أن لا يودّهم وأن لا يُحبهم وأن يكون في قلبه بغض للكفر والكافرين.

ما يُظهره المسلم في التعامل هذا فيه تفصيل، إذا كان المتعَامَل ممن لا يُظهر العداوة للمسلم ولم يُقاتل في الدين ولم يستهزئ بالدين ولم يسعى، وإنما هو في ظاهره مسالم فهذا لا بأس من أن يُحسَن إليه وأن يُقسط إليه، أي لا بأس من الإحسان إليه ومن البر به على ظاهر قوله تعالى: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ والنبي ﷺ زار يهودياً وأسلم، وكان يُهدي لليهود من جيرانه لأجل الجوار

من الطعام وربما ألان لهم الكلام وأحسن لأجل الدعوة ولأجل تأليف القلوب والمصلحة أو درء مفسدة، لكن هذا يختلف باختلاف الأحوال والمرادات والأشخاص.

أما أن يكون التعامل دائماً على هذا النحو فهذا ليس جائز، يعني مثل بعض الناس يكون دائماً مبتسم لسبب ولغير سبب هذه طبيعة صارت فينبغي له أن ينتبه، أما إذا كان لغرض شرعي فهذا طيب والأعمال بالنيات؛ لكن دائماً تعامله يعني مثل ما يقولون هو حبيب مع الجميع، مع المسلم ومع غير المسلم وفي عمله، هذا ليس كذلك، هذا غير مسلك شرعي، المسلك الشرعي أنه إذا ألان الجانب فيلينه لمسلم، و«تبسمك في وجه أخيك صدقة»، أما غير المسلم فيعامله بالعدل، لا يظلمه لا يكفهّر في وجهه، لا يسبب بينه...، إذا كان غير مظهر للعداوة لا يسبب بينه وبينه يعني ما فيه ظلم له أو اعتداء عليه أو عدم إقساط في حقه، لأن الله أمر الإقساط في حقه وإعطاؤه حقه، لكن لا يتبسّط أو يُهدي أو نحو ذلك أو يزور إلا ما كان في حقه مصلحة شرعية أو درء مفسدة.